مرقاة الطارم لحدوث العالم

للإمام العصر المحدث الكبير الشيخ محمد أنور شاه الكشميري الهندي

ولد ۱۲۹۲ وتوفي ۱۳۵۲هـ

رحمه الله تعالى

دار العلوم ديوبند

فهرس الموضوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحى القيوم حمدا يبقى ببقاءه، ويدوم من أزل الأزل إلى أبد الأبد، والصّلاة والسلام على جملة رسله وأنبياءه، وسيّما خير خلقه وخيرة أنبياءه محمد، وآله وأصحابه بدون حدّ وعدّ.

أما بعد: فهذه رسالة، ومقالة فى "مسألة حدوث العالم" التى هى من قديم الزمان تحديثا وحديثا، قد سعى الناس فيها قديما وحديثا، سعيا حثيثا، لم يثبت فيها للناس قدم، وأن كيف الوجود بعد العدم؟ وكيف يعقل حدوث الزمان؟ ومن أىّ حين ابتُدِئَ به من الأحيان؟ وما كان حين لم يكن من التمادى المتوهم فى الأذهان؟

وهذه الرسالة من نفثات صدرى، ونتائج فكرى، لعل المعتنى بها يقدر قدر من عنى بها وعاناها، ويحرز ما أتعب به نفسه من الأفكار، وبُلى بها وقاساها، وما أبدى من فرق الصديع، وصديع الفجر، ولقد صدق من قال: إن من لم يذق لم يدر.

وسميتها بـ "مرقاة الطارَم لحدوث العالم". ثم إن الدلائل على الحدوث، إنما سردتها فى قصيدتى "ضرب الخاتم"، وقد طبعت وشاعت، وإنما أردت بهذه الرسالة تصوير حدوث الزمان، وتقريره، وتقريبه إلى الذهن، وتيسيره، والله الهادى لا هادى إلا هو، وذلك سنة ١٣٥١هـ.

وأنا الأحقر الأواه

محمد أنور شاه الكشميرى

عفا الله عنه

بحث حدوث العالم

واعلم: أن حدوثِ العالم بمجموعه من كتم العدم بحيث يسبق العدمُ الواقع كلّه المجموعيّ -لا بأن يكون مع قدمه النوعي يتصف به بوصف كل جزء وفرد منه به على طريقة وصف المجموع بوصف أجزائه- معقول ومفهوم محصل، وله نظائر ذكرناها في حاشية صـ٧ من القصيدة "ضرب الخاتم"، وهو التحول من ضدٍ إلى ضدٍ، كتحول الحركة إلى السكون في العيان بدون برازخ، ولو كانت لزم أن تكون غير محصورة، وإن كانت بمانع ضعيف بعُد ضعفها، فإن الحركة وإن كانت ضعيفة فليست سكونا، وكتحول الأمر من وجوب إلى إمكان، ومن بساطة إلى تركيب، ومن تجرد إلى مادية، ومن وحدة إلى كثرة، ومن كمال إلى نقص، ومن سكون إلى حركة، ومن فعل إلى قوة، ومن فاعل إلى قابل، ومن قدم إلى حدوث، ومن ثبات إلى تغيّر، ومن عدم الزمان والمكان إلى وجودهما، ومن سرمدية، ودهر إلى نقض، وزمان طفرة، بدون تخلل برازخ لا تتناهى، كما في الأجزاء المتناقضة للمتصل، وإن كان البعد، أو المقدار متناهيا في الكل، فهذا التحول متحقق لا محالة، ولكن لا يرجى منا تعيين موضع التحول، والفلاسفة عيّنوا موضعه في مسألة الحدوث فيما بعد المادة المستحيلة، وليس بشيء، وإذا فهمت هذا، فكذا الأمر في تحول العالم من العدم إلى الوجود لا يحتاج إلى تسلسل في البين، وهو القدم النوعي بحيث أنه إذا استند إلى شيء، واعتُمد عليه سقط على آخر تذره كالمعلق، وهو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ههنا، ولو في غير الجاعلات، فإنها شرائط، ومقدمات يلزم فيها أيضًا هذا، كما لا يصح في هذه إدخال غير المتناهي في البين؛ فإنه وإن ذهب إلى غير نهاية، يقال كما في شك مشهور: (إن الوجه المعلوم معلوم، والمجهول مجهول)، إن المجرد مجرد، والمادي مادي، وكذا القديم قديم كما كان، والحادث الزماني حادث الآن أيضًا، أي بعد التسلسل إلى الماضي، كما كان قبله لم يفد التسلسل شيئًا. وإن قيل: إن الوجه المعلوم له تناسب ذاتي مع الوجه المجهول يفضي بسببه إليه، فكذا يقال ههنا، وكتوسيط الصورة العلمية في علم المعدوم لتصدق الموجبة،

فيقال: فكيف ربطهـا مع ذى الصــــورة المعدوم؟ فيحل بأنها صـورته المختصة به ذاتًا لا صورةُ غيره.

ثم الذى يظهر أن تقـدم العلة على المعلول -إن لم تكن علة شـخصيـة- وكانت من مرتبة لمرتبة متى تنزل إلى أفقنا صار تقـدمـا زمانيـا، فالـزمان إنما هو فى مطمـورتنـا ليس عند ربك صباح ولا مساء، كما روى ذلك عن ابن مسعود رضى الله عنه.

وكل قديم شـخصى ليس في زمـان، ولما لم يكن إلا فى أفق التقـضى، فانتـزاعه من أزلية القديم، أى الشخصى من أحكام الوهم؛ إذ هو تقضٍ ولا تقضى هناك، وتوهم امتداد الزمـان من جـانب الماضى، ومـا بنى عليـه كله توهـم لا أصل له دائماً، وإنما هو من إيغـال الوهم لا غـير فى حـقيـقة باطلة وسلب بـسيط، إنما هناك الآن الحـاضر عند البـارئ، كمـا ذكـره العـرفـاء، ووضع وقت[1] للحـدوث من الأوقـات الموجـودة قـبلـه توهم أيضًا، إنما الوقت بالحـدوث فى عـالمنا، ولو لم يكـن عالمنـا لم يكن هو، فـهـو بنا لا نحن به، وإذن لا معنى لإلزام تعطل الفيض ونحوه؛ فإنه من إجـراء حكم الزمان على البرىء منه، وكذا فعل القديم يكون غير زمانى، وما وقع فى أفق التقضى فبعد العدم الواقعى، وكما أن تقدم المجرد على مجمـوع المادى واقع، فكذا تقدم القديم على مـجموع الحادث ضـربة، وليس ببسط الحـوادث جاء من خـارج السلسلة والتأليف، فلا يفـترق فـيه حكـم كل واحـد، وحكـم المجمـوع وكان نحـو أن كل واحـد مـن هـؤلاء أبيض، فـالمجـمـوع أبيض لا نحـوأن كل واحـد ذراع، وليس المجمـوع ذراعًا مما نشـأ من التأليف، ومن تـلقاءه وفـارق به حـكم كل واحد.

---

(١) وإنما ينزع من بقـاء الله، وبالمقايسـة على الحالة الراهنة، وهـو الذى زعمـه الإمام ولى الله فى "الخير الكثير"، وإلا فحاله كـالمكان لا غير، فكما كان الاستـواء على العرش حادثا وهو مكانته، فكذا الزمان، قـال فيه: ﴿كل يوم هو فى شأن﴾، كـمـا قـال هناك: ﴿ثم استـوى عـلى العـرش﴾ فاستويا فى الحـدوث، وإن كـان من شؤون إلهية، فالله أعلم بهـا، وبالجملـة لا حقيقة للزمـان والمكان، إلا كما همـا عليه الآن متـوهمان إلا أن يكون، كمـا ذكره العارف العراقى فى "رسالته".

وقد يقال: إذا كانا اعتباريين فليكونا قديمين كالأحوال عند قائليهمـا، والشؤون عند بعض كالشيخ المجددرح، ثم إن قـوله تعـالى: ﴿كل يـوم هو فى شـأن﴾، ليس أن الشـؤون فى تصـريف العالم، بـل العالم أيضًا شـأن، وسـائر الشؤون ليست من نوعه، بل مغايرة.

وبدل محسناتهم ظهور الوحدة، وظهور الفاعلية فى جانبنا، فإنه ليس فى الإيجاب.

ولما صار الحاصل أنه لا بد من تحوّل ضدّ إلى ضدّ، ولا ينقطع التسلسل إلا بانتهاء الشيء إلى ضده، وكذا في تحول سواد إلى بياض بانتفاء اللون وحدوثه، لا بتوارد الفصول عليه، وكذا في استحالة الصور النوعية في الشاهد لا يستطيع الرجل أن يضع فيها اتصالا مع الاختلاف نوعا، فالانتقال فيها أيضًا نظير ما نحن فيه، وأيضًا قد يناسب البسيط بسيطا بدون الاشتراك في جزء على حد ما قيل:

يك وحدت است، ليك بتكرار آمده

وقد يخفى التناسب مع تحققه، وكيف ترى بين النار، والدُّخان؟ وكيف قال من قال: إن الكليات منتزعة من الهويات البسيطة؟ فلا حاجة إذن إلى رابطة غير المتناهي، وكان كنظائره طفرة.

وأما العلل الشخصية ههنا، كنار لنار، أو فعل طبعي لفاعل، فكلاهما معلولا علة ثالثة، وشرائط لا علل، وسقط أيضًا ما قاله ابن رشد: "إن التسلسل وعدم التناهي إذا كان تابعا لفعل فاعل دائم، فهو لازم عندهم" فإن فعل الفاعل الكذائي لا يكون زمانيا، ومتى حلّ الزمان فهو من الحدوث، وهو من تحول ضد إلى ضد، ولا دليل على قدمه أصلا، فلا دليل على قدم العالم أيضًا، ونظائره بطفرة، فليقس؛ فإنه برهان إذا كان بجامع قطعي.

وتقدم إرادة البارئ تعالى على مراده، وإن كان تقدما انفكاكيا يكون تقدما غير زماني هناك، ولا بد، ثم يتحول الأمر في أفقنا إلى البعدية الزمانية لإظهار الانفكاك، فكذا الأمر في تقدمها تقدما ذاتيا هناك يتحول ههنا إلى التراخي الزماني.

وبالجملة كل ما يتوهم أو يتعلق بالزمان، فكله عندنا إذ لم يجئ إلا من تلقاء تجددنا الذاتي، ولا يمكن(١) في الأزلي، فكل متجدد فهو بعد العدم رأسا، وما يقال -كما يقوله الصدر الشيرازي أحيانا--: إن حقيقة الشيء لا تتبدل بالإضافة إلى غيره، فهو كذلك لا

---

(١) ولا يلزم من تجريد البارئ من الزمان التقضي؛ فإنه مقاساة ألم ونصب،، ألا لا تبقى عنده الأعدام الواقعية، كما زعمه قائد المعية الدهرية بما فسّروها، وتوهموا الزمان كأنه نهر يجري موجود كله من الأول إلى الآخر، وفيه الموجودات كلها، كذلك في أوقاتها كأنها منفصلة من البارئ، وليست أفعاله فيشاهدها من جانب ويبتهج به، بل تلك أفعاله فليس ما سيأتي موجودًا الآن، بل سيوجد، ويعلم البارئ ويريد أن يوجده في وقته ويعلمه ويبقيه معدومًا قبل ذلك مع حضور الزمان كله عنده حضورًا علميًا، وبقاء الأعدام والوجودات واقعية لا نسبية فقط:

در عالم واقع كه محيط است ووسيط است — با حيطهٔ كل هر چه توان گفت بسيط است
افتادهٔ فرد جمله زمانی وزمانه — گويا كه بمادی شده تجريد محيط است

ترتفع حقيقته بها في عالمه، لا أنه لا تتبدل الأحكام، وذلك أيضًا فى محض إضافة ساذجة، لا فى جرى معاملة بينهما تأثيرية، فالجسم المُبْصر فى حد نفسه جسم، وهو عنده عند الباصرة صُورة معلقة، ومن عالم المثال، وإن قيل: إنه تجريد لا إضافة قيل: إنه ههنا أيضًا تحوّلا من عالم إلى عالم، وما يكون للمجرد إلى الزمانى إلا بما ينبغى لكلٍّ فى موطنه.

والواقع أنه ليس فى العوالم إلا تحول من عالم إلى آخر، لا تكوين مستأنف، كما فى أشباح المرايا من جسم إلى كيف، أو صورة معلقة، وجسم مثالى، فكذا تحول عالم التجرد إلى عالم المادة، ليس بأن يكون مادة له، فكلما دار الشىء فى المنازل لبس أحكامه، والشىء واحد فى الأطوار، ومنه أن الله خلق آدم على صورته، فهو ظل الله فى هذا العالم، بل قال العرفاء: إن كل العالم خرج على صورته، وما ينشأه المنشئ من محض العدم فهو على صورته المكنونة:

صُورتے در زير دارى گر چه در بالا ستى

والصور(١) التى يتحول فيها فى المحشر من التجليات، بخلاف ما جاء من نحو الوجه واليد والكف، فإنها مبادئ الصفات والأفعال، ومصادرها متعددة كتعدد الأفعال وتنوعها، لا للتجزئ فى الذات، ولما كان لا بد لكل شىء من مستندٍ إلهى، فمستند الزمان ترتب الأسماء هناك كسلسلة العدد، أو تناوب الأشياء التى تأتى تحول ههنا زمانا، وهى شؤون الربوبية، أو شؤون العالم بعد التحول، ولعل حضرتها حضرة الأفعال مع تلوين يقال له بالفارسية: نيرنگى، وهى التجليات كتجلى الطاوس لنفسه، وإنما الإراءة لها لا للذات ولا للصفات، وفى الشاهد أيضًا التجلية على المنصة يكون لبعض الشؤون:

رنگ نيرنگى اسير رنگ نيرنگى فتاد
عشوه هائے لاجوردى بر خودى خود جلوه داد

حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره فلم

---

(١) كصور رؤيته فى الرؤيا، وهى فى المحشر يقظة، وكلها بالنسبة إلينا بخلاف نحو الوجه، فهو بالنسبة إليه فى نفسه، وكذلك ظهور زيد لنا فى الرؤية والتعقل والرؤيا مثلا.

يكشفه، وأنا الدهر بيدى الأمر أقلب الليل والنهار.

والترتيب الذاتى هناك انعكس، أو انطبع ههنا زمانا ونوبا ورتبا، فمن أخذ قدم الزمان، فإنما أخذه من قدم العالم، ثم يستمدّ منه فى قدم العالم، وهو كما ترى، وإنما هو بتحول الترتيب الذاتى إليه، وإنما يكون لما هو بعد، لا للأول الحق، فلم يكن الزمان[1] إذن قديما أصلا، ولو كان هناك واحد فقط، ولم يكن فى ذاته تجدد -كما قرره الصدر فى الأجسام- لم يكن الزمان، وإنما حل بالبعدية فقط.

وليعلم أن تقدم البارئ على العالم ليس هو من تلقاء العلية فقط، كما بنى السيّد الباقر المسألة عليه، فأورد عليه المناقشو ن ما أوردوا، وإنما هو نعت إلهى على حياله من تلقاء الأحدية، والفردية، والوترية يقتضى تقدم العدم على العالم مرة، ويبقى ذلك النعت مستمرا بعد وجود العالم أيضًا؛ إذ هو موصوف أبدا بأنه بعد العدم، ولا نظر إلى من هو داخل فى مطمورته، بل النظر إلى المجموع من حيث المجموع استشعر به أحد أو لم يشعر:

دريا بوجـــود خـــويش موجے دارد

خس پندارد كه اين كشاكش با او ست

ولما كان وجوده منه ومتعلقا به استمسكه وهو قيومه، لم يقدح فى نعت الأحدية قوله تعالى :﴿هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شىء عليم﴾.

---

(١) فالزمان هو اشتباك العدم بالوجود، سواء كان فى خروج الشىء من القوة إلى الفعل، أو العدم إلى الوجود، والحركة تحول الشىء من حال إلى حال، سواء كان الشىء بالقوة فيه، كما فى الكم والكيف، أو كان ذلك فى فعله، كالوضع والأين، وإذا كان كذلك فلا بد من تقدم عدمه عليه، والواقع أنه إنما أخذ من عدم اجتماع العدم مع الوجود وتفارقهما، وذلك لمكان التناقض بينهما، وكان تناوبا كما بين الأضداد، فأخذ من عدم الاجتماع الترتيب، وهو عالم الفناء والدثور والتقضى والتجرد منه من مراتب الواقع، وليس إضافيًا مقيدا، بل منسحبا على تمام الواقع، وبجنبه عالم الزمان تخيلا، فإن تخيلته كذا ذهبت الطفرة فالتجرد أيضًا ظرف حاوٍ، وهو باقٍ على حاله، ومن سقط منه سقط فى هوة عالم العدم دخل فيه متجدد ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شىء عليم﴾ فالتجرد حاوٍ والتجدد محوى، فافهمه.

وإذا كان الزمان هو عندنا لا غير، تجرى أحكامه من استحالة وجود الحادث فى الأزل بالنسبة إلينا، وأما بالنسبة إليه تعالى، فكل الأشياء قدماء بالشخص تتحول رتبها عندنا نوبا، وتصير حوادث زمانية متى جاء التعدد والتقضى، وذلك مما بعد تعلق الإرادة، فكل ما تعلقت به فهو متغير وحادث وأصل الصعوبة هو فى فهم معنى الأزل وتصوره، فكما أنه ليست من وصفنا ليست حقيقته فى تعلّقنا، ولو أراد الله أن يظهر أول الأشياء عنده علينا بالإرادة لكان حادثا زمانيا، وقسه بأطوار النفس فى أفعالها.

والحاصل: أن الترتيب بعد الاجتماع والزمان مع الترتيب لا قبله، أريد بالترتيب ههنا النوب، فافهمه.

ونعت[1] الأوّلية والفردية لا يتحقق فى العين إلا بالانفراد عما عداه، وذلك بعدم العالم دهرا، وليس من الأول الحق إلى الآخر عالم واحد متسق، بل عوالم ومراتب منفصلة فيما بينها، كما بين الوجوب والإمكان، لا اتساق بينهما بالتنزل شيئًا فشيئًا، بل طفرة، وكمراتب الحكومة فى الشاهد يدور الشيء فى تلك المواطن بنحو تحول، لا بأن يكون كل مادة حاملة للأخرى، فاعلم ذلك فلعلك لا تجده.

ثم إن قيل: إن مستند الزمان هو الدهر، فكيف يستقيم عدمه؟ فيزاح بما قرره السيّد الباقر بأن الأعدام الدهرية للموجودات الزمانية أيضًا، وأن للحوادث الزمانية أعدامًا دهرية، والمعية الدهرية لها تقع بدل ذلك العدم لا بعده، فلا يلزم امتداده وتقدره، وإن لم تكن تلك الحوادث قدماء دهرية عنده.

وفى "الحاشية العضدية" لملا نظام الدين أن عند الإشراقية حوادث دهرية، ثم إن الدهر هل هو الزمان باعتبار وصف حضوره كله؟ -كما يظهر من كلام بعضهم- مثل الصدر الشيرازى فى "المبدأ والمعاد" فى علم البارئ عند الإشراقى، فإذن لا استبعاد فى الأعدم الدهرية، ويكون ذلك مختصا بالإشراقى، فإنه القائل بالعلم الحضورى له تعالى، والإشراقى هو الذى نفى الصورة فى علمه تعالى، وأرجعه إلى البصر والرؤية، واحتاج إلى جعل المعلومات حاضرة فى ظرف الدهر، أى الواقع، وهذا التقرير قد ذكره المحاكم أيضًا فى علمه تعالى، وقد يذكره الدوانى أيضًا فى الأعدام الماضية، إنها غيبوبات بخلاف المستقبلة، وقد يذكره المتكلمون مع إنكارهم للمعية الدهرية، فكأنه لا يختص بمن يقول بها.

أو هو تقرير[2] على حدة ليس مبنيا عليها ولذا فرق الدوانى بين الماضية والمستقبلة، ولكن مع كل ذلك لابد أنهم راعوا فيها إحاطة العلم، وفى العلم سعة وهناك

---

(١) واعلم أن القدم والحدوث كله، إنما هو بالنسبة إلينا، ويمتنع بالنسبة إلينا وجود الحادث فى الأزل، وتقوم القديم بالحوادث، وأما بالنسبة إلى البارئ فلو كانت الشؤون فكلها قديمة، وبينها ترتب رتبى، فإذا ظهرت لنا توهمت متجددة، وليست عنده على وصف التجدد والتقضى، وكذا الحادث الزمانى بالنسبة إلينا قديم بالنسبة إليه، فالأول يسع الحادث على هذا، فاعلمه فالكل عنده قديم إلا أن يكون الأمر كما ذكره السيّد الباقر، والذى نحيله من وجود الحادث فى الأزل، إنما هو بالنسبة إلينا، وعنده الكل قديم مسبوقا كان أم لا، فاعلمه.

(٢) على طريقة قولهم الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية أى أحدهما أم هو، كما فى "المغنى".

وجود كالوجود العلمى، والتقديرى والإرادى شرعًا.

وبالجملة: أن الدهر وإن لم يكن كيفية إدراكية، بل ظرفا فى نفسه، لكنه مشمول به، ومن إحاطة العلم[١] صير إليه، ولا بد فاعلمه.

أم هو مبدأ بسيط كالنقطة، ولكنه الواقع كلّه، ففيه الأعدام أيضًا بدون تقدر وامتداد بأن يقع الوجود بدل العدم لا بعده، وإنما تعرض السيّد الباقر للسبقة السّرمدية والدّهرية استيفاء للمقام، وليصف الحق تعالى بالسّبقة الانفكاكية فى الواقع، فإنه لا يوصف بالسبقة[٢] الزمانية، وإلا فكان يكفيه فى حدوث العالم، ونفى قدمه ما ذكره من وقوع وجود الزمان بدل العدم لا بعده، والذى فى كلامهم أنه مبدأ بسيط فيه معية الأشياء، ولم يبن المشائية مسألة العلم عليه، مع قولهم بها، وحضور الزمان مسألة أخرى [وينظر هل هو نحو وجود الأشياء عندهم، كما ذكره الدوانى أو ملاحظة فقط لا يجرى عليها الأحكام من اجتماع النقيضين وغيره، فإنه ناظر إلى الموطن الأسفل].

ثم الذى يظهر لى أن الدّهر بسيط فيه الوجودات مرتبة متسقة ولم تفضل الأعدام بينها، إذا تواصلت الوجودات والترتيب يجعل الكثير واحدا، كما يذكره ابن سينا، وفى الوجودات انفراد بعضها من بعض، وانفرازه شخصا وعددا، وهذا لانفراز والانفصال تحول فى عالم الزمان إلى الأعدام الزمانية المتخللة فى البين إن كان فى نوبها تفاصل، فتلك الأعدام بينيات وفرجات فى البين، وهو ما نقل عن جعفر الصادق أنه لو كان الإله اثنين لكان بينهما فرجة هو ثالث، وهكذا، وهذا الذى ذكرته لا أرى أشفى منه فى حدوث العالم، فليس الوجود متصلا واحدا كسطح، بل متفاصل على مراتب، وتلك الفرجات هناك ترتيب ضرورىّ أو استحسانى، وههنا أعدام متخللة فى البين زمانا، فوقع

(١) ومثله عند الدّوانى فى كلامه على كلام البارئ فى "شرح العقائد".

(٢) ولمّا كان جعل الأعدام الواقعية اعتبارية، إنما هى بالنسبة إلينا لا يعقل ذهب المتكلمون إلى نفى المعية، ويكفى فى العلم بالمعدوم التمييز عندهم، ولا يحتاج إلى وجوده ولا صورته، وإنما العلم هو الصورة لا أن العلم بالصورة، فاعلمه، ثم هو عندهم فرع الكمال الذاتى، وعند العرفاء تجلى من التجليات فعند المتكلمين ما يجرى من الوجود والعدم هو الواقع لا واقع فوقه، وعند الفلاسفة هو نسبى، والواقع فوقه ويكون الإيجاد فى العلم الفعلى للمختار من بعده، وهو حدوث العالم عند المتكلمين بالإرادة، فقد ذكروا ما هو الأمر، وإن لم ينفوا الإمكان، وهو تقدم الإرادة بالذات، فكأنهم ذكروا صورته لا الاستدلال عليه.

العالم فى عالم الزمان بقضّه وقضيضه بعد العدم، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.

فإن تصور ظرف بسيط فيه الأعدام بدون أن يلزم تقدره بذلك، كما لم يلزم بالوجودات مع تعددها، وعدم حصرها، ولا يرتفع العدم رأسًا بوقوع الوجود بدله، كما ارتفع فى القديم بالزمان الحادث بالذات، بل يبقى هو أيضًا فى الواقع مع أن يقع الوجود بدله، ويسدُّ خلله وإن أمكن، فإن المحط هو عدم التقدر لا غير، لكن الأسهل هو توزيع الأمور على مواطن مختلفة، ثم تقدم العدم على الوجود لا يحوج إلى اعتبار ظرف آخر، ويكون ذلك بنفسه قد سماه المتكلمون تقدما[1] ذاتيا، فإن هناك تقدمات

---

(١) وهذا التقدّم لا يلائم السبّقة الدهرية، ثم المعية الدهرية بدلها، كما قرره الباقر، والوجه أن عدم العالم إن كان مبدأه شأنا من شؤون الربوبية فيبقى، وإن كان سلبًا محضًا، فهو خلاء، ثم هل الواقع للزمانى هو الوجود الزمانى، أو وجود جمعى فوقه؟ ثم هل ذلك الوجود وجود علمى لا يعتبر وجودًا للأشياء أو غير العلم، ولعله عند المتكلمين وجود علمى فقط، بخلاف الفلاسفة وأيضًا هو وجود منفرز عندهم لا انطوائى، وكون وجود الفاعل وجودًا جمعيا هو ذوق العرفاء، وشىء آخر وأوّل ما نظروا فى العالم وقع عندهم أنه لا بد أن يكون هناك شىء هو متصل واحد لا أشخاص متعددة، فإنه يتخلل بينها الأعدام، وتبقى فرجات ونظير ذلك النظر نظر أفلاطون فى المكان جعله بُعدًا مجردًا متصلا بالذات، ولا يقبل الفصل لخصوصية فيه، لا لأن الذاتى لا يعدم.

ونظر أرسطو فى الزمان أحال فيه تتالى الآنين لأن بتعدد الأشخاص تتخلل الأعدام، فلما جعل أرسطو الصورة الجسمية متصلة بالذات احتاج إلى حقيقة أخرى لا تحتاج وحدتها الشخصية إلى ذاتية الاتصال، وهناك فيه مراتب كاتصال البسائط الأربعة لا يفنى عرفا وحدتها بفناءه اتصال الشخص النباتى والحيوانى يفنى، فأخرج التقسيم حقيقة لا تفنى بالانفصال وحدتها الشخصية، إلا بالعرض من تلقاء الحال فيه، وإن كان ببعد المشرقين، وهو الهيولى عنده، وبالغ فى الجسمية أنه عين الاتصال.

وعند أفلاطون حقيقتها شىء ذو اتصال عرضى، وكذلك عند أهل العرف، ولا يحتاج إلى جعلها أجزاء لا تتجزأ، وأهل العرف أيضًا لا يجعلون الجسم نفس البعد والاتصال، فكأنه بسط فى الكون بساطًا مبسوطًا تقسمه الصورة الجسمية أشخاصًا متعددة، وهو على وحدته؛ إذ ليس الاتصال من مقوماته حتى يفنى بفناءه، ولم يجعله كالبعد المجرد، والأثير بساطًا مستقلا، وكما أن الصورة الذهنية تتعلق بتعدد المحل، وهى واحدة فى نفسها كذلك يتعدد المحل بتعدد الحال، وهو فى نفسه واحد وهذا أرادوا بكون الهيولى شخصًا واحدًا، وإن كان ببعد المشرقين أى لم يفن بطرد الانفصال العارض، فالهيولى متصل فى الواقع ليس الاتصال مقومًا له، ولم يكن عنده بتفريق الجسمية تفريق الكون، وليس ذلك فى وسع أحد، كما ليس فى الوسع تفريق الزمان، ولا أن يكون مستقلا؛ فإنه لا يمكن بعد ذلك تكون الجسميات منه، كما لا يمكن من الأثير، وإنما هما معا.

وبالجملة لما جعل الصورة نفس الاتصال والجوهرية جزء ذهنى، لا خارجى احتاج للتركيب الخارجى فى الجسم الى جزء آخر ليس نفس الاتصال، وإن لم يلزم نحو ذلك فى الكون مثلا ، وإنما تكون الوحدة الشخصية مستحكمة فى ما هو ذو نفس فلكى أو نباتى أو حيوانى، لا فى ذى طبيعة بحيث يفوته الانفصال، وذكر فى "الأسفار" من مبحث التقدمات هذا التقدم أيضًا، فراجعه، ولا بد وصار كأنه وضع نقوشا على مبسوط العدم، وبقيت فرجات كما يذكره العرفاء من مرآة العدم، وكما يذكره الصدر من غياب بعض أجزاء الجسم عن بعض، واشتباك العدم به، وجعل العدم مبدأ للجسم عندهم، فوجود واحد، وعدم لا حقيقة له، وفيه تفاريق للوجود المحدث، وصار العدم هو الفاصل طولا وعرضا بينهم.

وراء الخمسة المشهورة، فافهم ذلك، والله الموفق:

آن چیز که از حضرتِ تقدیس نشاید | از واسطها آمده این چیست چسان است
ایجاب واراده، قدم ونیز حدوثے | مادیت وتجرید که تقسیم چنان است
اے کار عجب آنچه بلا واسطه | نآیداز واسطه ومنشأ تکلیف همان است
علمے که بمادی است نه چون ذوق نه چون شم | توحید در افعال باین عقده نهان است
آن واسطه را فاعلِ مختار نتان گفت | بے واسطه ممکن نه وربطے ست که آن است
در منفصل از قدرت واز محض اراده | بے آنکه مباشر بده فعلے بمیان است
بر طور تحول ز معانی سوئے اشکال | از طفره بده آنچه زمان است ومکان است
یا مثل تحول بمرایا سوئے اشباح | اُفتاده تجلی که چو پیرایه، شان است

وإذا علمت هذا، فما قرروه من أن كل حادث زمانى مسبوق بالمدة ساقط، بل قد يكون حادثا دهريا أيضًا، وما قرروا أيضًا أن الحادث الزمانى مسبوق بالمادة ساقط أيضًا، وإنما يحتاج الفاعل إلى المادة فيما أوقع الفعل على مفعول فاعل آخر، كالنجّار فى إيقاع الهيئة السّريرية على الخشب يحتاج إليه؛ لأنه يوقع فعلا رابعًا لا بدأن يسبقه ثالثٌ، وهو الخشب، بخلاف حركة النجار نفسه، فإنه فعل ثانٍ له، لا يحتاج إلا إلى الفاعل، لا إلى المادة، فالمادة ظرف ومحل إيقاع الفعل لا غير، وإنما تقوم الفعل بنفس الفاعل لا غير، وقد يقال: إن وجود الفاعل هو وجود الفعل وجوداًجمعيا، فإذا كان منه ثانيا لم يحتج إلى محله إيقاعه أصلا، والعالم كله فعل الله.

ثم الوجه فى استحالة التسلسل عندى، هو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، وذلك كما يكون فى تسلسل العلل، كذلك فى تسلسل الشرائط ونحوها، وما يذكره ابن رشد: أن التسلسل إذا كان تابعا لدوام فاعل دائم بأن أدام الفعل، وكان ترتب بعض الأفعال على بعض ترتبا بالعرض، وتوقفا كذلك فهو جائز، لزم بالعرض من دوام الفاعل، ودوام فعله، فهذا عندى لا ينطبق على مذهب الفلاسفة، والتوقف عندهم ليس بالعرض، بل توقف طبعى، وقد ناقض نفسه فى تقرير خرق العوائد وإلغاء الأسباب الطبعية، وأنه عندهم مستحيل، والذى ذكره من التوقف بالعرض أشبه بمذهب المتكلمين، ونظر ذهنى لا يفترق فى الواقع من التوقف الطبعى، وقد فات الاعتدال من الناس فى أنهم إذا وضعوا

العلية والمعلولية بين الأشياء غلب الإيجاب، وإذا وضعوا الاختيار ضعفت العلية، وصعب التعديل وحفظ المراتب، والذى ذكره قاصر على تخريج خرجه مع الغفلة من موانع أخر، وقد ذكروا أن الشىء قد يكون ممكنا بالنظر إلى عنوان، ممتنعا بالنظر إلى عنوان آخر، وكذلك يفعل ابن رشد فى تقرير مذهب الفلاسفة يخرج فى صدد تصحيحه إلى غير مذهبهم، ثم يعود إليه فى موضع آخر، ويرد عليه أيضًا من جانب المتكلمين وجود الحادث الزمانى فى الأزل، وليس بمعقول، ثم إن استناد السلسلة بإجمعها إلى الواجب لا يدفع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، واستعارة متسلسلة بدون ملك أصلا، إذا كان هناك توقف واقعى؛ لأن السلسلة فى نفسها غير واقفة عند حد فمجموعها وإن استندت إلى الواجب فهو لحاظ، وفى الواقع كما قيل:

عُلِّقْتُها عُرضا وعُلِّقَتْ رجلا غيرى وعُلِّقَ أخرى ذلك الرجل

فالواجب أن أدخل فى سلسلة العلل صارت محصورة بين الحاصرين أو تناهت، وإن لوحظ على حدة لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، ولذا منعوا تسلسل العلل الأربع، ولم يذكروا شرط عدم الاستناد هذا، والله أعلم بحقائق الأمور.

وجملة الأمر أن السلسلة إن لوحظت بوصف أنها حوادث لا أوّل لها، كما أن الواجب لا أوّل، تساويا فى هذا الوصف، وكان كل سابق موقوفا عليه للاحق، فذلك تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، وإن لوحظت بوصف أنها مستندة إلى الواجب، فإن تناهت به فذاك، وإلا إن قيل: إنها غير متناهية مع هذا فحصر بين الحاصرين، وهو جمع بين المتنافيين، ومستحيل برأسه وإن لم يتناه، ولم يلزم خلاف المفروض، فقدم العالم يستلزم أمورًا غير معقولة، كوجود الحادث الزمانى فى الأزل، وتقوّم القديم بالحوادث، وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، بخلاف حدوثه، فهو لا يحوج إلا إلى تصور تحول العدم البسيط بدون تقدره إلى الوجود، وله نظائر، فخذ به نظرا مستوفيًا للأطراف والجوانب، والله ولى التحقيق، الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى.

وقد قيل: إن المخلوقات وإن لم تكن موجودة فى الأزل لأنفسها، وبقياس بعضها إلى بعض على أن يكون الأزل ظرفا لوجوداتها، إلا أنها موجودة فى الأزل لله سبحانه

وجودًا جمعيا وحدانيا غير متغير، بمعنى أن وجوداتها اللا يزالية ثابتة لله سبحانه فى الأزل كذلك، فالأزل يسع القديم والحادث والأزمنة وما فيها، وما خرج عنها اهـ، كما لا يقال لمالك فى المشرق، وملكه فى المغرب: إنه فاقد له، فاعلمه، وأن الموجودات الخاصة بالأشياء الفائضة عليها من الله تبارك وتعالى روابط بينها وبينه، فحكمها حكم الطرفين، فهى قديمة بقدم الله، وحادثة بحدوث الأشياء.

لا يقال: إن كل جملة إذا كانت متناهية، فتحول المجموع إلى وصف عدم التناهى طفرة؛ لأنه يقال: إن الجمل فيه بعدد غير متناهٍ.

هل الإرادة مستلزمة لحدوث المراد؟

كون الإرادة مستلزما لحدوث المراد لعله ليس مذهب المتكلمين، لما قالوا فى القدرة الحقيقية: إنها لا تسبق الفعل، ومن أجزاءها الإرادة، بخلاف الاستطاعة، وإنما قالوا: ذلك فى حدوث العالم بحسب ذلك المقام لأمور احتفت به، وهو أن الفلاسفة قالوا[1] بعلية

---

(١) وقالوا: لاتوجّه للعالى إلى السافل، وإنه لا مباشرة لفعل، وإنه ليس فى الإمكان غير ما كان، وهو أكبر مبتهج وهو السرور، وهو معادهم الروحانى، وعند أهل الإسلام يدبر الأمر، ويمسك السماوات، وليس كل ما يتصرف فيه هو هذا العالم، بل هناك ما استأثر به فى مكنون الغيب، وأقل قليل ما ظهر، وانسحبت القدرة على الجانبين، وعيّنت الإرادة جانبًا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس بمشغول، بل إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له: ﴿كن فيكون﴾، وليس فى فكر أمر العالم، بل هذا صغير من عظيم انسحبت عليه الإرادة الأزلية.

وعند الفلاسفة كل ذلك لزوم وإيجاب، وعندنا كل ذلك تحت إرادة، وإن كانت واحدة فهو فاعل، وإن لم يقم به الحوادث، وليس عندهم الحدوث الذاتى أيضًا؛ إذ ليس عندهم إلا الإيجاب، فلا يحتاجون إلى إظهار قدرته على الجانب الآخر، وإنما أوجده ابن سينا تقليدا للإسلام تحجج بدليل إثبات الواجب من نفس الوجود، وهو يخالف القدماء فإنهم لا يعرفون غير العلية، ولا يحتاجون إلى إظهار الوجوب والإمكان كذلك، كما ذكره ابن رشد، وأنه عندهم هذا العالم فقط، لا يمكن أصغر منه ولا أكبر، وهو لازم وجوده، وليس قدرة على الجانب الآخر، فلا يحتاجون إلى إبداء مرتبة الحدوث الذاتى، وإنما ذلك فى الشريعة لا غير؛ إذ حكمت به لا بالعلية، فافهمه، فإنه ليس عندهم التجويز العقلى أيضًا للجانب الآخر، حتى يضعوا موضع الحدوث الذاتى القدم الزمانى لم يكن هناك شىء بدل شىء، بل الوجود أصالة، وليس العلية والمعلولية غير هذا، وعندنا بدل استحسانهم دوام الفيض، ونفى التعطيل استحسان إظهار الفاعلية بالاختيار، فلا يظهر إلا بوضع الوجود بعد العدم، فليكن منك على ذكر، ولا تنسنا فهذا أراد المتكلمون، وهم فى صدد جوابهم وتصوير الحدوث لا الاستدلال على دعواهم، وإنما دليلهم ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث أو وجود الحادث فى الأزل، وتقوم القديم بالحوادث لا يمكن، ومن قاسه على موسم الورد، فليقس غير المتناهى على المتناهى، وليجوزه كيفما كان.

البارئ للعالم، ويتبعها العلم على ما هو عليه لا للصدور، بل لأن العلم بالعلة يستلزمه، ويتبعها القدرة والإرادة المنحصرة فى جانب لمكان العلم لا للصدور، فإذا كانت الإرادة تابعة للعلية رجع الأمر إلى الإيجاب، وكانت واجبة فى نفسها أيضًا لمكان العلية، والعلم لا للقدرة على الجانبين.

وأما المتكلمون فنفوا العلية رأسًا، وأن القدرة على الجانبين قطعًا، فالإرادة للتخصيص، وهو اختيار، وكون القدرة على الجانبين لعلّه من ضروريات الدين، ثم لعل القدرة أريد أصلها ،لا تعلّقها الجزئى، لأنه ليس ممّا بعد العلم بل فى رتبته؛ إذ ليست من فروعه وتوابعه، والمراد كونه من القادرين.

وإذا كان القدم[1] حالة بسيطة لا التمادى وعدم التناهى، وهو لا يسعه إلا ما هو فى الفعلية المجردة لا ما هو بالقوة، وإن وسع الأبدية لأنها بالقوة أيضًا فكل العالم إذن حادث بمجموعه من العدم الواقعى.

وهو قسم آخر من التأخر والتقدم، كما ذكره المرجانى (صـ٧٤) وآخرون، وهو قسم على حدةٍ غيرِ أنه واقعى، وقد يتخيل الوهم فيه تماديا، فكان تعلق الإرادة ههنا لعدم العالم وحدوثه، ومثل هذا الحدوث، أى مع تعلق الإرادة، لا بعدها، أرادوا، لا تأخر المراد عنها أيضًا، فلا يرد التقدم الذاتى، ولعلها لا تكون إلا كذا أى مع المراد لحادث فى الواقع تعلقا، وإن كانت فى ذاتها أزلية ومنحصرة فى جانب -فالمشيئة التى تشيء الأشياء والعلم الذى يكشفها فى رتبة؛ إذ العلم ولد المعلوم[2] بنحو تجلى ودور معية، وكذا

---

(١) وقوله تعالى: ﴿كل يوم هو فى شأن﴾ بحسب دلالة اللفظ، إنما يدل على الحال، ولم يقل: كان فى شأن، فلم يذكر الماضى لفظا، فإن دل عليه دليل آخر أو سحب على الماضى قريبًا؛ لقوله: ﴿كل يوم﴾ فشىء آخر، ثم تلك الشؤون، وإن كانت مبدأ الزمان ليست فى زمان، وهى تجليات فى مرتبة الأفعال، كالصور وعدم العالم أيضًا شأن، والمراد أن شأنه أوسع وأعظم مما ظهر من العالم.

وسياق الآية ﴿يسأله من فى السموات والأرض كل يوم﴾ الآية، والسماوات والأرض محدثة، فلعله كما سئل أحد ما يفعل الله الآن، فقال: أنزل من المنبر فصعد هو، وقال: هذا فعل أورد على اليهود، وإن كان أعم، فأفعاله فى الغيب لا العالم المشهود كله، ثم الأفعال، -وهى الشأن فى العرف واللغة -لا تدل على بقاء مفعول منفصل الجواهر والأجسام، وفعلنا لا يبقى زمانين.

(٢) ويقسم المعلوم إلى غيب وشهادة، وتتغير النسب فى الثانى، لا فى الأوّل، وهو قوله تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدًا إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم﴾، وهو نحو قولنا: لا أجاملك حتى أعلم منك نصحًا، وهو للاختبار فى العرف، فجرى على

القدرة بجنبها لا بعدها- ولما نفوا العلية لا بد عندهم من القدرة والإرادة، بخلاف الفلاسفة، فقد يكتفون بها، والإرادة أي تعلقها لم يكن واجبا عند المتكلمين، وإن لا بجانب من الجانبين، وبقي على العدم الأصلي إن كان هذا النحو أيضًا، ثم لعل تعلقها لما ليس حاصلا في الواقع لا في لحاظ الذهن فقط، وكون مريد أراد من أوّل حينه، ولم يتخلف المراد، فلعله في البشر شرط ومشروط، لا علة ومعلول، وفاضا معا، ثم كون القديم حاصلا له الحادث مستمر له، كمالك ملكه متباعد منه، وكصدق المطلقة العامة بخلاف تحققها، والله أعلم.

والحاصل: أن المقام من باب على حدة، لا على ما تقرر في الأوهام، وهو نحو آخر لا يقاس بما عندنا، وفهم القدم من تمادي الزمان، ووضع معناه كذلك من مخترعات الأوهام، ونفس معناه غلط.

ثم إن لحاظ الذهن في بعض لا يشفي، وما بمرتبة يسع ارتفاع النقيضين مثلا، وسيما عند من ينفي الوجود الذهني، أي كون الصور نحو وجود للأعيان، فليس الشبح نحو وجود لزيد، وإن كان في نفسه موجودا مثاليا، ثم إذا لم يشف التقدم اللحاظي في تقدم البارئ لم يشف في تأخر العالم أيضًا.

ولما كان القدم الخروج عن الزمان لا تماديه وعدم تناهيه، وهو صفة حقيقية مطلقة للبارئ، لا إضافية مقيدة، بأن يكون الزمان أيضًا قديمًا بجنبه لعدم تناهيه، فمن هذا العدم الواقعي يشرع فيه، كما أخذ في الإمكان ونحوه من هذه الحضرة، ولا يلزم عدم الممكن رأسًا إلى الأبد.

وإنما يلزم نفي ما ينافي القدم لا غير، فقدمه تعالى[١] ووحدته فيه باقٍ مع حدوث

ذلك العرف القرآنّ أيضًا، فلم يك موهما؛ إذ هم أيضًا يستعملونه في ما قد علموا من قبل.
والحاصل: أنه بمعنى إبراز المكنون واستكشافه، ذكره الراغب في "الخير" والعلم عندنا أي الحصولي هو ما دام الالتفات، وإذا انقطع دخل في خزانة العلم الحضوري، وهو علم دائم مستمر فيه دوام الحضور، وإذا ترتبا فالعلم حضوري، وعلم العلم حصولي، وإذا قلنا: العلم وعلم العلم كان الكلام في نفسه، لا بالإضافة إلى معلوم، وعلم الصورة التفات إليها لا تحصيل، إلا إذا زالت ثم أعيدت، ولكن الالتفات شيء آخر يقابله الذهول، وفي علم النفس بذاتها، إنما يحصل الالتفات لا الصورة، ومعلوم أن العلم هو الذي يظهر معلوم، وفي العباد أيضا على انتظار أن يكون من بعد في وقته.

(١) آنجا كه توئى چو من نباشد   كس محرم اين سخن نباشد

العالم من بعد؛ لعدم مساهمة أحد فى تلك الوحدة والقدم، وإن شاركه فى الوجود بعد، فقد أتى عليه القدم والوحدة من قبل[1]، وإنما الصفة القدم الذى يتضمن الوحدة ولم يأت عليه، بل أتى عليه ولم يتغير أيضًا.

يزل، وليس أنه قديم لخروجه من الزمان، والزمان قديم؛ لعدم تناهيه، فيكون واقع البارئ لم

ولا يقال: إن الوجوب كما لم يطرد الإمكان رأسًا، وكلّ فى مرتبته، فكذا ههنا؛ لأن الوجوب ليس طاردًا له بخلاف القدم، فإنه يطرد الثانى لتضمنه الأوّلية والوحدة، فعدم الزمان لا ينبغى أن يكون بالنسبة إلى مكانته فقط، بل لما كان من نفس الأمر والواقع يجب أن يكون آتيًا على الكل، والواقع التام، بخلاف الوجوب ونحوه، فإنه ليس من الظروف.

وبالجملة واقع الله وحضرته يجب أن يكون حاويًا، ولا يضره حدوث الأشياء من بعد، فإنه على موقعيته موصوف بما كان من الوحدة، وهو من الظروف خارجه، وفى حقه تعالى وتقدس عن مشابهة ما سواه كالزمان فى حقنا، بخلاف الصفّات الأخر، وهو وجه الفرق، والأولية والقدم لما أتى على الإمكان ونحوه بمقتضاه كفى، فليس يطرد الوجوب الإمكان إلا من تلقاء الأوّلية، لا من نفسه، وكلّ مقيد لا ينفى إلا المماثلة، بخلاف الوحدة والقدم والأوّلية، فينفى وجودًا آخر من أصله، لا مقيدا فقط، وغيرها خصائص خاصة مقيدة ببعض شأنٍ، وهذه عامة لا تصدق إلا بنفى الغير بحتا فى الأول، ولما برز العالم إلى الوجود من بعد علمنا أن معناها كان هذا، وقد يقال: إن مجموع هذه الشؤون خارجه كالواحدية مع الخالقية، وواقع الله موجَب بذاته، وواقع غيره مجعول.

وما يقال: إن وجود الشيء فى نفسه لا يتغير بالإضافة إلى غيره، فصحيح فى إضافة محضة، لا فى أحكام أخذت كالأمور التعليمية من الأمور الطبيعية، فإنها كالانتزاعيات من المحاذاة والموازاة وغيرها، ولها حلول طُريانى لا تنقسم ولا تقسم، ولا تقتصر على حال الشيء فى نفسه بدون إضافة، بل واقع آخر لها ، وفيها اختلاف أيضًا، واختلاف أنظار فى المناظر، وفرق بين الشيء فى نفسه، ووجوده عند آخر.

---

(١) وعند ابن ماجة «القديم الوتر الأحد الصمد».

ومرتبة الله تعالى وواقعه لما كان نفس أمره، لا لحاظيا فقط، وكلّ الواقع لا بعضه وليس أحد فى تلك المرتبة غيره، فانسحب العدم على العالم فيها، وكفى ذلك بعد حدوثه أيضاً؛ إذ ذلك من تلك المرتبة لم يزل، وهى أوّل يكفى حالها فى الأول لعدم المشاركة، إذ مشينا على تمادى الزمان من بعد، وإلا فهو مستمر على المعية الدّهرية، لا أنه انقرض وزال، والحاصل أنها مرتبة لا ينافيها حدوث العالم من بعد، وباقية محفوظة، فلا يقال: كيف ارتفعت بما سيأتى.

ثم إذا كان فى الموجودات ترتب مراتب، ولكلّ مرتبة هى واقعة، فمرتبة البارئ منفصلة منها، وحاوية لا مقيدة، فهناك عدم الزمان، والآن كما كان، والزمان داخل العالم لا خارجه كالمكان، فالعالم أيضاً محفوف بعدم الزمان بالنسبة إلى من هو خارجه، كأنه فى جزء صغير منه لم يتغير منه شىء بإتيانه، والناس قد انتزعوا طول العدم لا عرضه وعمقه، وكأنه عرض الزمان على ما نقل عن محقق، فكما يتوهم المكان خارج العالم، فكذا الزمان، ولما رتب العالم بعد مرتبته نوبا ورتبا لم يلزم تعطيل الفيض؛ لأن ما رتب على المراتب والنوب لا يجتمع:

سلطنة الدهر هكذا دول ... فعــــز سلطان من يداولها

فالعالم يمضى ويأتى.

وقد يقرر بأن لكل واقعا هو خارجه لا يسع غيره، ويدخل تحت الواقع الأعم، وهى متعددة وواقع الله خارجه لا يسع غيره، ودائم بدوامه، وحاوٍ هناك ينفى غيره، وإن حدثت واقعات أخر من بعد لا تنافيه، وإنما المنافى أن يكون هناك أحدٌ، ومن هناك الواقع كلى، وواقعه تعالى تام كالواحد والاثنين، كلّ تام فى نفسه.

أنواع العالم

اعلم أن العالم عالمان فقط: عالم التجرد المحض، والتقدس الصرف، وليس فى هذه المكانة، والمرتبة إلا البارئ تعالى، وعالم المادية، والزمان والمكان، وسائر غواشى المادة، والنفس الناطقة عند الناطقين بتجردها من علماء الإسلام -كما فى المسايرة- ليست

مجردة صرفة، وكذا عالم المثال، وهو تمثل شيء وتشجه سابقًا أو لاحقًا، فهو عالم الأشباح ففيه الكمية، وهي من غواشي المادة، وإن لم تكن مادةٌ مطلقة له، وعالم العقول أي المجردة المحضة بحيث لا يمضي عليها الزمان وغيره لم يثبت.

وهذا عالمان ليسا في سلسلة بحيث ينعقد منهما أوّل وثانٍ، فسلسلة العدد لما بينها مناسبة، كما يظهر الكيل والوزن عند التجانس، والتفاوت والمساواة حينئذ لا بدونه إلا عند أخذ قدر مشترك، فكذا الأمر في الكم المنفصل، بل هما عالمان متباينان فوقاني وتحتاني، فاعل وفعل، مبدأ وأثر، طول العالم، لا عرضه مرتبة ومرتبة.

فإذا سقط شيء من العالم الأوّل وقع في هوة عالم العدم بحيث لا ينفك من شوائبه، وهو عالم المادة وغواشيها، ودخل في حيطة الزمان، كدخول المظروف في المكان، وكما أن هذا لم يستوف كل الفراغ الموهوم، بل وقع في جزء منه، كذلك ذلك لم يستوف كل الامتداد الموهوم، فهو مسبوق بالعدم، ومحفوف به ولا بد، ولا يحوجنا الأمر إلى البحث عن حقيقة الزمان والمكان، موجودين كانا أو موهومين، فإن أجراء الأحكام يستقيم مع كونهما موهومين، فلنأخذهما كذلك، وإنما أخذا من عدم اجتماع العدم والوجود وتفارقهما، وعدم اجتماع جسم مع جسم في موضع وتناوبهما، فإن في زمان ففي مكانين، وإن في مكان ففي زمانين، وكل ما يمر عليه الزمان كالفلك عندهم، قديم بالزمان حادث بالذات، يجري عليه هذاالحكم ،ووضعه كذلك عندهم؛ لعدم فهم تباين العالمين، ففي الأوّل ليس إلا البارئ، وكل ما خلقه سقط في الثاني، فالتكوين تابع لعالمه كيفما كان، فليس الأمر كجرّ سلسلة، بل كسقوط لا يكون إلا مع فراغ، ومهما تأخرنا من الأزل نقطة وقع الأمر في مهواة بعيدة، فعلمنا بذلك أن ليس تقوّم القديم بالحوادث، ولا البسط على الامتداد، بل تحول من عالم إلى عالم متباينين.

بطلان تقسيم الحادث

وتقسيم الحادث بالذات، والحادث بالزمان ساقط عندنا، مبني على التزام المجردات المحضة من العقول، والقديم بالزمان الحادث بالذات كالأفلاك والكواكب عندهم، وكلها

فى الزمان كالمظروف لا يساوى الظرف أصلا، وقد يعترف به ابن رشد فى ابتداء "تهافته" من المسألة الثانية صـ٣٥ والأولى صـ٢٦ وصـ٢٧.

يصرح أن كل ما دخل فى الزمان كالمكيل، فهو محصور، والفراغ الذى يتوهم تعطل الفيض فيه هو موضع بينونة العالمين، ولا بد منه، وإدخال البارئ فى سلسلة العدد معنا جهل بحقيقة الأمر، ويراجع ما ذكروا فى عروض العدد، والهوهو.

ما يطلق عليه المادة

والمادة يطلق على أشياء: كالهيولى الأولى، وما يتكون منه الشىء، وما يظهر عند ذكرهم تجريد القوة العاقلة المحسوسات، فذكروا الصور والمعانى، وما ذكروا من تفسيرها فى قولهم: كل حادث[1] مسبوق بالمادة والمدة، وكلها غواشى، ولا تخلو من الجسمية أو الانتهاء إليها، ولم يعلم حقيقتها كما لم يعلم حقيقة الجسم أيضًا، فليس شيئا هو بعد جوهرى؛ إذ يمكن أن يكون مذهب أفلاطون فى البعد المجرد صحيحا، بل هو شىء ذو أبعاد لم يكتنه، فلم يؤخذ الزمان إلا من تخلل الأعدام، وعدم اجتماعها مع الوجودات، لا من الأعدام صرفا، ولا من الوجودات محضا، فهذا هو ما بالذات فى التقدم والتأخر، لا الزمان فإنه تابع، وإن فحص عن مستنده الإلهى فشؤونه، وتلك لا تكون صفات، ولا مفعولات منفصلة، فإن طريقة تكوينها قد ذكر أنه قول "كن"، بل أشبه شىء بها هو التحول من حال إلى حال، كالأفعال اللازمة، ولذا قال: ﴿هو فى شأن﴾ لا له شأن، أى الذى يصدر، بل أطواره، ولا أرى يقوم لفظ مقامه، فانقطع التفريع، وجاء لفظ التحول فى الصور فى الحديث، وأخذ العرفاء لفظ الشؤون من الآية، واستعملوه فى التجليات والأطوار، وهذه التجليات المخصوصة مما استأثر بها فى الغيب غير نشأتنا لم تبن الشريعة التعبير على انفصالها، بل على كونها عنوانًا، فهناك فى التحقق مراتب بعض التجليات عنوانات، كما فى الرؤيا؛ إذ ليس حصول الشىء فى نفسه كحصوله عند غيره

---

(١) الأسفار (٢: ١٥) والحاشية صـ٨٣.

لغير البارئ، وبعضا ليست عنوانات، فالأول كالصور للأعيان، والثانى كالأشخاص الناسوتية، وإن كان كله تجليا، وكله منفصلا، لا قائما بذاته تعالى، والله أعلم:

سبحان[1] من كل الورى برهانه ... أن ليس شأن ليس فيه شأنه

والكون طرا من تجلى فعله ... خلقا وأمرا ثم ما عنوانه

فوجوده هو واقع إذ غيره ... ألقاه فى عدم الورى إمكانه

فما له ظرف وسائر خلقه ... فى ظرفه العدم اقتضى فقدانه

وأخذ من عدم تقدم العدم رأسًا على الوجود المطلق قدم الزمان، وعدم تناهيه، والأمر كله وراء ذلك، والقدم حقيقة بسيطة لا غير، وأخذ من عدم الاجتماع فى الطول الزمان، ومن عدم الاجتماع فى العرض والجهات المكان، وليسا إلا بنا، كأنهما فراغ يلقى الوجودات فيه، ويكفى فى منشأ الانتزاع الوهمى مثل هذا، ولا يحوج إلى أمر ثبوتى، فاعلمه فافهمه ولا تنسنا، والله الموفق للصواب.

وتلخص أن ما وراء الوجود المطلق عدم يخلق فيه الممكنات، وهو ظرفها، كما قاله العرفاء، قال فى "الأسفار"، وذكر الشيخ علاء الدولة فى "رسالة الشارد الوارد" لأن فوقها يعنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض، وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث، وفيها أى فى الظلمات توجد عين الحياة اهـ (١٩٦:١).

ولا بد من الانتهاء إلى هذا الظرف، وإن فرضنا أن البعد المجرد موجود مثلا، وإن تعلقت الإرادة بإيجاد شىء أزلا لا بد بأن تتعلق بإيجاده فى هذا الظرف؛ إذ هو غير حاصل بذاته، وكل ما دخل فيه فهو محفوف به ومسبوق به، فهذا أراده المتكلمون والعرفاء.

ولا بد من جريان حكم الظرف على المظروف، وإن كان انتزاعيا، والعدم أيضًا كذلك، وإن كان انتزاعيا ينتزع بالقياس إلى الوجود، ومنه صدق القضايا الموجبة المعدوم موضوعها، أو الممتنع، كما ذكره الصدر فى "الأسفار" (صـ٦٤ وصـ٨٤)، ومنه البحث فى تحقق نفس الشىء، أو وجوده فى الخارج، بين السيّد والسعد، والبحث فى ظرف

---

(١) وفى نسخة: سبحانه من برهانه سُلطانه.

الاتصاف بين الدّوانى والصدر الشيرازى، وظرف الاعتبار واللحاظ والمرتبة، وما فى "الأسفار" (١: ٨٢)، وما فيه من التقابل (١: ١٣٦)، ومن الماهية (١: ١١٢).

وبالجملة: ليس الأمر فى تلك الحضرة كمثل الأمر عندنا، ولا العدم كما نفهمه، بل صورة حقيقة أخرى هناك، إن كان متقدراً، فيكون منتزعاً من شأن وجودى بالقياس إلى شىء، كما فى القضايا المعدوم موضوعها، وإذا لم يكن العدم هناك كمثله ههنا متقدراً، زال الاستبعاد، ويراجع ما ذكره الغزالى من المسألة الثانية من "التهافت" فى العدم، ويراجع ما فى "الأسفار" من آخر فصل ذكر التقدم والتأخر، وإن عدم المعلول لا يستلزم عدم ذات العلة، وإنما يلزم عدم نحو من عليتها، وقد ذكره فى حاشية (٤: ٩٤) من "الأسفار" عن القبسات، أبدى أن العدم الطارئ أزلى لا يعلل، والعلية مبسوطة على سلسلة الكون لا يرتفع بزوال جزء منها أصلها رأساً، وإنما يلزم ذلك بارتفاع مجموع الكون على أصل الإيجاب عندهم، وما ذكره من الحاشية (١: ١٤٠) عن "المواقف" و"الأسفار" (١: ٤٥ و ١: ٨٦)، وحاشيته هناك، ولا بد من فصل أن المعدوم لا يعاد، وبالجملة ليس الأمر أن الزمان فرض عدمه يستلزم وجوده، فهو موجود، بل إذا كان كذلك، فالذى فهموا من حقيقته ليس حقيقته.

وهم ذهبوا إلى أن العدم السابق على الزمان يستلزم وجوده، فهو مبدع ومتصل واحد، ليس فيه أجزاء لا تتجزأ ولا تتخلل الأعدام فيه حتى ينبت، ومن عدم إنباته إلى حضوره عند المبدأ الأوّل، ومنه إلى أن أعدام الزمانيات غيبوبات، لا أعدام واقعية، وكله هوس؛ فإن العدم اللاحق بعد الوجود فى السيال، والمقتضى لا يستلزم وجوده، ويكون وجد فتلاشى، ثم لو تم هذا فى الزمان، فليكن كالمكان لا يستلزم حضوره حضور ما سيوجد فيه من المعدومات.

وصاحب التحصيل يقول: لولا هناك شىء ينعدم بذاته كالحركة، لما وجد الحادث الزمانى، ولما ارتبط الحادث بالقديم، فناقضهم، وقد اضطربوا فى وجود الحركة القطعية كذلك، وإنما ذلك فى الحركة عندنا تحت قانون مضروب لا بالإيجاب.

وبالجملة لا يستلزم تجرد البارئ من الزمان إلا عدم مضيه عليه، لا حضوره وجوداً، فإن كان شخصاً واحداً، فهو متقضٍ بحقيقته وما فيه أشخاص منبتة، نعم تنعقد فى المبادئ

تماثيل وصور ونموذجات للآثار، وهى التى يراها المكاشفون، ويخبرون عما سيأتى، وهو عالم المثال على طبقاته، وهو أمر آخر.

[عدم انقسام علمه تعالى عند ابن سينا]

وقد ذهب ابن سينا أيضاً إلى عدم انقسام علمه تعالى بالماضى والحال والمستقبل، مع أنه لا يقول: إن الحوادث الزمانية قدماء دهرية، وغير ذلك من تفريعات المعية الدهرية كجعله نحو وجود، كما ذكره الدّوانى، ولا يعلم أنه مذهبهم، إلا ما ذكره ابن رشد من وجود أشرف، ويريد الوجود العلمى، ويراجع ما ذكره خواجه زاده من (١:٨١ و ٢:٤٦)، وقدذكر السبزوارى فى آخر فصل ربط الحادث بالقديم من (١:٢٤) إلى أن للدهر معنيين، وكذا ذكره الصدر من "فصل الأمور التى فى الزمان" قبيل المرحلة الثامنة، وأوّل السبزوارى عبارة أثولوجيا من (١:٢٩)، وهو المراد بما فى (١:٨٦) منه وصـ٨٣.

وفى "الأسفار" من أواخر الأوّل صـ٣٠٢: بل بدل ما يحكم المدرك الأوّل اهـ أى الزمانى مهم ومفيد، ولعله لا يريد معية دهرية معروفة عند قائليها، وإنما تلك عند الداماد، كما فى بحث المثل عنه من (١:١٢٢)، وكذلك ما ذكره فى (٣:٥٥) من الثالث هو وجود إلهى لا عقلى، ولا مثالى، ولا طبعى، وليس خارجيا عنده، ويراجع (١:١٣٥).

وذكر أن الطوسى قائل بأن العلم هو الصورة مع هذا، وقال السبزوارى: إنه قائل إن علم العلة بالمعلول حضورى، فكله غير مسألة المعية، ومثله فى "الأسفار" من مباحث الإرادة، وفى حاشية السبزوارى قبيل المرحلة الثامنة موضحا، وفى (١:٢٤٢) ويراجع "الأسفار" (٣:٦٥) للوجود الجمعى، وما ذكره من (١:١١١) خالفه أيضاً من (٢:١٧٢).

وإنما يجعلها ابن سينا نسبة فقط، ويقرر عدم انقسام العلم، كما فى "تهافت الفلاسفة" للغزالى من مسألة العلم، ثم ظاهر عبارته أن المعية مع المتغير فى حالة مخصوصة، لا كل حين، وقد ذكر المعية الزمانية بين الزمانيات أيضاً معها، فإنما يصور ظرف المعيّن لا غير، ولعلّ بعض القدماء أراد ذكر ظروف لكل، ونفس أمره، كما ذكر

عارف مكانا أو مكانة لكل، وآخرون مبدأ وأثرا وآخر تفريعات.

والعلم قد يتعلق بالمعدوم، ويكفى فيه الامتياز، كما ذكره خواجه زاده والملا نظام الدين عن المتكلمين، ولا بد من الانتهاء إلى تعلق بالمعدوم كالإرادة، فإنها صفة علمية لا تكون إلا فى ذوى العلم، والصورة إن كانت فللاختزان لا أولا، ومثله الأمر فى طلب المجهول، وليس أن باب العلم ينسدّ بدونها، وقد ذهب المتأخرون إلى أن علم العلة التامة بالمعلول حضورى، وعلم الواجب دائم.

وقول أفلاطون من "الأسفار" (٢:١٦٨): إن العالم أبدى غير مكون دائم البقاء، معناه عندى أنه أبدى، وليس بأزلى وغير مكون أى محدث بعد العدم فيما سيأتى، وأبرقلس تلميذه قد ذكره فى "الأسفار" من بعد ألفاظه، ولا يقول: بقدم العالم الجسمانى، وقول أفلاطون تلميذه الآخر طيماوس، ولم يختلف عليه فى نقل الحدوث عنه أن العالم مكون أى فيما مضى، ثم ذكر فساد تركيبه فيما يأتى، لا العدم المحض، وهو الدين السماوى ومناقضته فى النفوس لعله على الحالات بعضها تفنى عنده، وبعضها لا، ويذكر الإبقاء والإمساك لا الإيجاب بالذات.

ويحتمل أن يريد بقوله: "غير مكون" أنه لا يفنى فيما يأتى، وأراد حالته الراهنة، ولم يذكر فى هذه العبارة حاله بالنظر إلى البارئ، وذكره فى العبارة الثانية، قال: وقد صرفه البارئ من لا نظام إلى نظام، وأراد بقوله: "فى النفس" أنه مكون، وإنه ميت غير دائم أى باعتبار ذاته، أو باعتبار بالابتداء.

والظاهر أن كلا القولين دائران فى ما بينهم، لا أن أفلاطون متفرد به، كما ينقله المسلمون، وأن أكثر الطبعيين قائلون بقدمه، وأن أكثر الإلهيين قائلون بحدوثه، فبقيت الطبعيات كذلك غير موفقة بالإلهيات، والرجوع إلى الله -وهو الغاية- إنما ذكروه فى الإلهيات[1]، والطبعيات لا تفهم حدوث الزمان، وتحول حالة بسيطة إلى الامتداد، وإنما تفهمه الإلهيات، ولهذا الاجتماع والافتراق بقى فى الفنين رأى متناقض.

وتعطل الفيض لا تساعده الأذهان، بخلاف الرجوع إلى الله، فذكروه

---

(١) كما فى "الأسفار" (٤:٩٦).

كثيرا، بخلاف الأوّل، والصّدر الشيرازى أصر على الغاية والانقراض بما لا يحصى، وأخمل أمر الابتداء، ويلزم من كلامه فى مواضع أيضًا حدوثه رأسًا، لا التجدد فقط، وأصر فى "الأسفار" من قدم الزمان، وأوّل المرحلة التاسعة على قدم الزمان، وخالفه فى "شرح الهداية"، وقد نقل فى "الأسفار" من قدم الزمان قدمه عن أرسطو من لفظه، وفى فصل "حدوث العالم" من السفر الثانى وجوده بعد العدم عن أفلاطون، مع حذقه فيه، كما فى (٢:١١٥) من لفظه.

وكذا الملا نظام الدين عن جميع الإشراقيين، وتكلم الصدر كلاما منتشرا فى أواخر السّفر الثالث من حدوث الأجسام، وأصل الوجه هو تخليط بعض المبادئ الإلهية ببعض المراتب الخلقية، وكذلك تكلم كلام منتشرًا فى أواخر الرابع من أبحاث الحشر والمعاد.

وأوضح العبارات فى الحدوث بعد العدم عن أرسطو، هو ما ذكره آخر الكلام عنه ومن حاشية (١:٢٦٤).

وأوضح العبارات فى رأى الصّدر نفسه، هو ما ذكره السبزوارى قبيل المرحلة التاسعة، وقبيل تفسير الإرادة من السفر الثالث.

وهل يكفى مثل هذا فى ضروريات الدّين؟ تعرض له محشٍ فى حاشية "شرح التجريد"، فالصّدْرُ جعل مستند الزمان شأنًا إلهيًا، وإذا وصلت النوبة إلى عالم الأجسام جعل محله الحركة، ومحلها أقدم الأجسام، ثم قال بانقراض عالم الأجسام، كما أعلنت الشريعة به، ويجعل محله بعد ذاك شيئا آخر؛ لأنه يقول بتجدد الأشياء فى الجنة، ولم يكثر الكلام فى ابتداء العالم، كما أخملت الشريعة أيضًا أمره، وبقى فى كلامه الإكثار فى أمر التجدد من الطرفين هذا ملخص صنيعه.

ومثل كلامه كلام الفلاسفة، أى الحدوث الدائم، وبعضهم يذكر الانقراض أيضًا، ثم أرسطو لمّا ذكر شبهة الوجود من العدم، كما ذكره ابن رشد، إنما ذكر الجواب أن تقوّم الفعل بالفاعل لا بالمادة، وإن العالم محض فعل دائم لا يحتاج إلى مادة، وإنما ذكروها فى مسألة الحادث الزمانى لوجه حامل إمكانه، وهو أمر آخر لم يذكروا فى القدم إلا دوام الفعل، والمادة أيضًا فعل، وذكر أرسطو هناك الإرادة لا الإيجاب، ولو

ذكره لم يحتج إلى إبداء التقوم بالفاعل حينئذ، فافهمه.

وإذا فرض السؤال فى الحادث بالذات بالخروج من كتم العدم لم يكف فى الجواب القدم إلا على أصل الإيجاب، فاعلمه، ولا تلتبس عليك الأمور والمواضع والوجوه، فقد يقررون فى بعض المواضع أن العدم لا ينقلب وجودًا، كما يقرره ابن رُشد، وليس هذا ههنا مراد أرسطو، ولا ينجو ابن رشد من السؤال إلا بالإيجاب، لا بالقدم، فالإيجاب لازم لهم، ولا تلبيسه فى الإرادة يمشى بأنها زائدة على العلم؛ إذ هو يصلح للضدين، بخلاف الإرادة؛ فإنه مذهب المتكلمين لا الفلاسفة، وعبارة أرسطو واقعة بالنظر إلى بعض الأمور، لا تمام مذهبهم فادره، وأيضًا لا تدل على زيادة الإرادة، وإنما أجاب من سؤال الخروج من العدم.

وصيرورة الترتيب السببى والمسببى هناك ترتيبا زمانيا ههنا من كلام ابن سينا فى "الأسفار" (٤:١٢٨).

وقال من (٤:١٦٦): واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل، وإنما يتعدد بتعدد القابل بالعرض، فإذا أفسدت القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية التى له من جهة الفاعل، فافهم، هذا فإنه نافع جدا.

أقول: كأنه يدل على أن الفعل الإرادى يكون كامنا فى الفاعل أولا، ثم يظهر وهو الحدوث، ولعل تعلق الإرادة بالمراد ليس تعلق مبدأ وأثر يكون، وإن كان قديمين، ولا تعلق جعل إبداعى، ولا تعلق تطور وشأن، ولا تعلق علية ومعلولية، بل تعلق فاعل وفعل، وهو كأصل تم وجوده، ثم تفرع عنه فرع، وكذلك فى البشر، ويتوهم التقارون بدون تراخ بينى معية، فطبيعة الإرادة تستلزم الحدوث، ولا يكفى أن الإرادة هناك، والمراد كذلك أزليان، وهل الفاعل الإرادة، أو هى شرط أو معدّ؟ الظاهر أن الفاعل للفعل هو المريد، ولا بد هناك من قسم يكون بعد وجوده أو أثره الوجود، ولم يذكروا إلا المعدّ، وإلا أن الفاعل فى الفعل القسرى طبيعة المقسور بعد القسر، فهم لم يستوعبوا حقيقة الأقسام كلها.

ونحو التنفس مما قيل: إنه مركب من الطبيعى والإرادى، فالإرادة فى مرتبة العلم الحضورى التسخيرى، كما فى "الأسفار" من فصل انقسام الحركة بانقسام فاعلها

(١:٢٥٤)، ومنه ما قيل:

چو آدم را فـــرستاديم بيـرون   جمالِ خويش بر صحرا نهاديم

أقسام الفعل

والفعل ينقسم إلى إيجابى، وتسخيرى، وإرادى، وطبعى، وقسرى، وإلى ما بالذات، وما بالعرض، ثم الإيجاب والعلية فى حقه نقص بالنسبة إلى المخلوقات والأفعال، والإرادة حكم المالكية، وإلزام تعطل الفيض يعود بضدّه إلى الشغل بالسّوافل، وهو أيضًا نقص جعله مشغولا بالعمل، كالخادم والأجير، والإرادة مع قدم المراد لا يتميز فى الشاهد عن الإيجاب، فكان الإيجاد بعد العدم أحسن حكمة، ومالكية فعندهم كأنه ميكانيكية، وعند أخرين كمزاول للعمل طول عمره، وعندنا كملك الأملاك يحكم بما يشاء.

ثم كل ذلك تجلّى حتى لا يلزم الشغل، وليس التجلى إيجابا، فإنه لا يلزم من فهم الإيجاب فهمه، فعالم الخلق قسم من فعله، وهناك سائر الأقسام زعموه كلّ فعله، وهو أقل قليل برز إلى ساحة الظهور، والقدرة عندهم على جانب، وكذا الإرادة، وكذا تنحصران فى العالم المشهود وكله هوس، وقد وافق السيّد الدّاماد أهل الحق فى تفسير القدرة، كما فى "الأسفار" (١:٧٢)، وناقض الصّدر نفسه من (١:١٦٤) من "أحكام العلة الفاعلية" وصـ١٤٣، وكل ما هو منفصل عنه لا يكون إلا بعد العدم، ومحفوفا به بخلاف ما قام به.

ثم إذا كان المراد قديما كان معلوما قديما بالعلم الانفعالى، فلا يصلح لتعلق العلم الفعلى، وهذا على أصلهم بكفاية العلم الفعلى، والأمر أن العلم قديم، وهو تجل منه المعلوم، وليس من خارج على طريقة الدور المعى، وليست الأفكار والتصورات عنده من خارجه.

ثم الزمان ليس ظرفًا على حدة يسأل عن التعطيل فيه، وكذا العدم، بل هو انفصال شىء صادرًا عنه، فينشأ من انفصاله الزمان، واحتفاف العدم، وصار من بعض الشؤون والأفعال، أخذ من نحو هذه التصاريف والغير، فافهمه، فإنه الفصل فى البحث.

وبالجملة ليس القدم، والحدوث وصفًا إعطائيا وبالغير، بل من توابع حقائق الأشياء، كالإمكان والوجوب، فكل ما هو قائم به، ففى الفعلية المحضة وقديم، وكل ما هو قديم فهو قائم به، وكل ما انفصل منه فهو حادث، ولو كان فعلنا منفصلا منا لعلة تراخى منا، فإنه وجودٌ انفك عن وجود، لا مبدأ وأثر، فهو تحول من حال إلى حال، لا شيئان معًا، بل شىء محول واحد، ودار فى الأطوار، فحصل أن المبدأ والأثر يعقل قديما بخلاف شىء واحد تحول، ودار فى الأطوار، ونحوه الزمان ليس ظرفًا للقدم، أو بإزاءه على طريقة المبدأ و الأثر، أو المنشأ والمنتزع، بل هناك شىء واحد تحول من بساطة إلى امتداد، كشىء واحد دار فى الأطوار والأحوال، فهناك أمر كالمضىء والإضاءة، وكالتخييل تحول شوقا، ثم إرادة وتحريكا، وكالعلم والقدرة، والإرادة ثم التكوين.

وقد اعترف الصّدر بالانفصال هناك حيث يقول: إن قيام الصور بالنفس كقيام المخلوق بالخالق، وهو أشبه وهو مثول لا حلول.

ثم ما هو قديم فلعله فى كل الظروف قديم، وبالنسبة إلى العلم والقدرة والإرادة فى درجة واحدة، فما تعلق الإرادة بإيجاده، وما إبداء الحدوث الذاتى والعدم الذاتى؛ إذ ترتيب مراتب هذه الصفات فى حقه، إنما تؤخذ بالقياس على البشر، ولا يوثق به فى مثل الأمور الإلهية، ودوام الفاعل ودوام فعله تخريج وقياس ينافيه عدة أمور، وقد قرر أن الشىء قد يكون ممكنا بقياس، ممتنعا بقياس آخر، لا أنه يكون بكل وجه كذلك، فاعلمه وافهمه.

وليس أن المراد يلزم أن يتخلف عن الإرادة، بل لا تتعلق بالقديم على ما ذكرنا؛ فإن وضع الترتيب فى تلك الصفات لا يؤمن عليه، وقول إن الجاعل هو الإرادة لا العلم لا يكفى، فلعل شأن القدم لا يسع ذلك أيضًا، والله سبحانه وتعالى أعلم، وعلمه أحكم.

وذهب بعض المتكلمين إلى أن الإرادة صفة غير تأثيرية، وأنها صفة من شأنها تخصيص بعض المقدورات ببعض أوقاتها، ولعلها شرط تتوجه القدرة بعدها، وكون زيد ذا علمٍ وقدرةٍ وإرادةٍ كلية هو معًا فى الشاهد، وعند الفعل يكون التخييل الجزئى، ثم الإرادة الجزئية، ثم توجه القدرة الجزئية، ولا يكون هناك كذلك، بل واحد واحد نحسب على الكل دفعة واحدة، ولا يخفى أن تفريع الأحكام هناك على الترتيب

الذهنى، والاعتبارات الذهنية مع ضيق القدم جسارة.

فإن قيل: فإن العلم يتعلق بأنى أريده قديما، قيل: وكذا بكونه بالإرادة، وهى وهو فى حالة، بل القدم أيضًا كذلك، فليس إلا تمييزا ذهنيا لا يكتفى به فى ذلك الخارج الأقوى، ولعل هذا أراد من قال: إن القدرة لا تتعلق بالقديم؛ فإنه اعتبارى ليس إلا، وسيما إذا لم تكن الإرادة مجازفة يجعلها قديما، بل كان القديم قديما باستحقاقه، وابن رشد؛ لما نفى الوجوب بالغير عندهم، وفسر الإمكان بما يوجد مرة، وينعدم أخرى، فهو ينفى الحدوث الذاتى مع القدم الزمانى أيضًا، ويجعل القديم ضروريًا، وإن لا هو مبدأ أول وهو الفلسفة، وابن سينا إنما خرج هذه الأشياء اتباعا للمتكلمين، أو الفارابى حين احتاج إليه فى الجمع بين الرأيين، ولهذا ذهب ابن رشد إلى التأويل من عنده فى إطلاق الحدوث صـ٦٢-٩٨ على العالم من صـ٤٦؛ لأنه لم ينقل عنهم عنده إلا عن أفلاطون وصـ٤٤، وكذلك فى كلام أرسطو من صـ١٠٣، وقدح فى استدلال ابن سينا الذى تفرد به، ولم يسلكه الفلاسفة قبله لمثل هذه الأمور لإحداثه للإمكان تفسيراً من عنده، وهم لا يسندون القديم إلى الاختيار، كما ذكره الرازى ونقله فى "الأسفار" من القدرة، ولهذا ذهبوا إلى الإيجاب، وما ذكره الطوسى مناقشة لفظية تزول بتحرير الكلام.

والحاصل أنه لا يوفر مقتضى الإرادة على حيالها ههنا؛ لمساوقة العلم والقدرة، واشتباكهما بها، بل القدم فى نفسه أيضًا منسحب على كل المواطن الواقعية، وآتٍ بمقتضاه عليها، كما يظهر من حاشية "الأسفار" (١:١٦١)، ليس أن موطنا يخلو لمقتضى أحدها، فالاعتبارات لا تغنى من جوع، وصار كشيء ممكن بقياس ممتنع بقياس آخر، هو ممتنع فى الواقع، وحصل أن الأزل والأبد كلاهما حالة بسيطة، وما أخذ من عدم تقدم العدم على الوجود المطلق، وعدم لحوقة امتدادهما من انتزاع الأوهام، لا غير.

وقالوا: الحاوى ليس متقدما بالطبع على المحوى لئلا يلزم الخلاء فى مرتبته، والإخراج من العدم المحض، هو الأولى والأقوى فى القدرة بخلاف ما زعموا، فإنه لا يمتاز عن الفاعل الطبعى، ولذا احتاجوا إلى اعتبار وجه الفاعل الإلهى، ولا يغنى فهذه الحكمة فى تعلق الإرادة بوقت خاص قد وضحت، وكان الحكمة من الأمور الاستحسانية، وقد أوضح الفاعل فى "الأسفار" من تقسيم آخر للقوة الفاعلية (١:٢١٢)، وتقسيم الفاعل

من الفصل السابق، وفى إفادة تفضيلته من صـ١٦٥ فى أصناف الفاعل وحاشيته هناك، وذكر الفاعل بالتجلى، ومنه يخرج تقسيم الفعل.

وأمّا إرجاع الصفات إلى الذات، فلا يهدم أيضًا الأحكام، ثم إن الإرادة الإلهية جزئى ينسحب على الكون كله وجودًا وعدمًا، فلم يلزم زوال الأزلى عند فناء الحادث.

هذا: وقد أصر على "الأسفار" عنهم على كون هذه الأشياء هناك شيئا واحدًا من مباحث الإرادة، ومن مباحث الصّفات، وقد نقله عن أبى طالب المكى، وعن معلميهم أبى نصر وابن سينا (٣:١٢٨).

ثم إذا كان العلم قديما، والمعلوم قد يكون حادثا، وكذا الإرادة والمراد والقدرة، فليكن الفيض كذلك يكون هناك قديما، والفائض حادثا ونحوه كلامه المتعلِّق قديم، والمتعلَّق حادث، وقد سموه إضافة إشراقية لا مقولية، واعتبر بالاستعداد للشىء فى الشىء، ليس إلا ذاته لا المستعد له، ثم بعد تحققه تعقل إضافة تتقوّم بالطرفين، وقبله أيضًا تعلق ليس إلا بذاته الصالحة للأخذ، نظيرا لمنشأ الانتزاع، فصار الأمر أن الشىء قد يكون قديمًا من طرف، حادثا من طرف آخر، وذلك فى التعليقات، ومنه ما يقوله الشيخ علاء الدولة: الوجود الحق، والوجود المطلق، والوجود الحادث، قال: كما فى "الأسفار" من (١:١٩٤)، فللفيض وجود مطلق، وللمظاهر وجود مقيد، وللمفيض وجود حق اهـ، والمطلق ههنا لا بد أن يتقدم خارجًا، ثم يتعدد بالتقييد، وهذه أيضًا حكمة، وليست نسبة المبدأ والأثر، فيبقى هذا واحدًا، وذلك متعددًا، وكلاهما قديمان؛ إذ المطلق هو الذى صار مقيدا فى حالة ثانية، وبعد تحققه فى الخارج أولا، وإلا كان ذهنيا، وإذ الحوادث ههنا مسبوقة بالعدم سبقا انفكاكيا، ومجموعها أيضًا مسبوق به كذلك، ونظير بقاء الورد مغالطة، ليس فيه الحكم سبق العدم، بل حكم آخر، وما ذكره فى "الأسفار" من (١:١٤٣)، إنما مشاه فى المتصل الواحد، لا فى المتعدد المنفصل بعضه من بعض، وهو قديم عندهم بحياله، والسؤال فيه باقٍ، لا فى الربط بل فى القدم، وتقوّم القديم بالحوادث.

ثم إن الحركة السماوية لم تثبت فى الاكتشافات الجديدة، والكواكب لها خرق والتيام، فلم تكن أقدم الحركات، ولا أقدم الأجسام.

ثم إذا كان العلم، والإرادة، والقدرة قديمًا، والمتعلَّق حادثا كان بعض المبادئ قديما،

وهى مبادئ ضرورية، لا استحسانية التى سماها الأشعرى أسبابا عادية، فلم يكن هناك تعطيل؛ إذ كان سبيل الفعل الإرادى، هو هذا، وهذه المبادئ وأمرها صار منشأ الغلط فى مسألة قدم العالم، زعموا الفعل هو الفيض فقط، وقالوا: بالقدم لاختلاط الأمر، والتباسه عليهم، وهى أشرف من الفعل هناك، وإنما كان الفعل هو الأشرف عندنا لمكان حاجتنا إليه، فالتبس الأمر أيضًا، وقد صرح فى "الأسفار" من مباحث "العناية" بكون الحكمة ضرورية واستحسانية، كما صرّح به ابن رشد أيضًا.

ثم إن هناك فعلا، وأثر فعل فى الفعل ا لمتعدى، والفعل هو المفعول المطلق، وهو يكون فينا متصلا بنا، ولا يبقى، بخلاف الأثر فقد يبقى ببقاءِ ا لمحل، وهو المفعول به، وهذا الفعل والمفعول. اختلف الحكماء فيه، كما فى "الملل والنحل": أنهما واحدان ومتغايران، وسيما هذه الوحدة فى الإيجاد، وعند أهل السُّنة كما فى "شفاء العليل" عن البغوى متغايران، والعالم أثر الفعل، فيحمل على أن يكون الفعل دائما، وهو التجلى بدوام الفاعل، لا أثره، وهو الذى أراده السمنانى من حضرة الذات، وحضرة الصفات، وحضرة الأفعال، وحضرة آثارها، فالمفيض كالشمس، والفيض كالضياء، وهو الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، والفائض -وهو المحدثات- كالأظلال، وما الكمال[1] فى الأظلال، وإن قيل: "والظل نُورٌ إن تزنه بالظلم".

فمن كان مبلغ علمة هذه الأعدام ضاق عليه التعطيل، كالبشر يقصد للعمل[2] يرجى الفتى كى ما يضر وينفع، و كالبناء للبناء، لا كالشمس والمستضىء بها هى كاملة، وإن لم يوجد مستنير هناك، أو كان المستنير كأنه نجم من نورها، وههنا أيضًا تقيد الفيض بعد وجوده مطلقا كأصل وفرع.

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾ فالمشكاة محل وضع المصباح كما لسائر الأشياء، والزجاجة لها دخل فى

---

(١) وما يقال كما فى "الأسفار" (١:٥٣): إن الفعل الذاتى لا يتبدل، فليس فعله كذلك إلا الوجود المطلق، لا هذه الملحقات الطارئة، ولولا تقدم المطلق واقعا لما امتاز عن المقيد فى نفسه، كنور الشمس فى نفسه عن استنارة الأشياء بها، وراجع حاشية "الأسفار" من (١:٨٦)، ولا بد والممكنات أنفسها حجب وحواجز.

(٢) بنى وبينك أنى قد يناز عنى، فارفع بلطفك إياى من البين.

مزيد الإضاءة، ولذا جاء النظم هكذا، وأيضًا المشكاة ليعكس النور، لا ليتنور هو، فمن بصر الخفاش من جعل الظل منتهى كمال الشمس:

دريا بوجـــود خويش موجے دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با وے ست

وما للشرور والأعدام أن يساير الخير والوجود:

قباحتهاى فعلِ ما كه سـگ زان عار مى دارد
بجز درياى فضلِ تو كى شويد اين قباحتها

ثم إذا كان كل شيء مبتدأ منه، فليكن له الابتداء أيضًا، وتحولا من وحدة إلى كثرة من أمر واحد، لا شيئان أحدهما مبدأ، والآخر أثر، بل شيء واحد تطور، وإذا لم يأت الانتهاء في المستقبل، فليكن باقيا، فهذا هو السِرّ في حدوث العالم وأبديته معه، وفي المبدأ والأثر لا انفكاك، بخلاف أطوار شيء واحد، فإن بعضها منفكٌ من بعض، والمبدأ والأثر في الطُّول، بخلاف الأطوا؛ فإنها في العرض كأفعال زيد، وأطواره كلها في درجة يتحول فيها، فافهم هاتين السلسلتين، ونسبة المبدأ إلى الآثار الطولية مترتبة، بخلاف الأطوار العرضية، والله أعلم بحقائق الأمور.

والأوّل: كشعاع[1] الشمس وقع على مرآة، ومنها على ماء، ومنه على جدار، ومنه على الأرض في وقت.

والثاني: كتجلي شيء بعد شيء، واستنارته نوبا في الشمس، ويكون مرة بعد مرة، وهذا هو الأمر في العالم ونوبه، وإذا ارتفع الحجاب من البين فلعله لا يبقى الطول، ويعود كله عرضا:

زِحُسْنت هر كسے هر دم حديثے ديگر آغازد
رخت گر جلـوهء سازد نماند اين حكايتها

---

(١) أو كآلةٍ ميكانيكية تحرّكُ أخرى، وهي أخرى، وهكذا، وواحدة تفعل أفعالا متماثلة، واحدا بعد واحد، وفي حاشية "الأسفار" (١:٢٢٩)، فإن الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجي، والصورة النوعية موجودة بوجود آخر مرتبًا لا متكافئًا، كما في الصور النوعية، كل بالقياس إلى الأخرى.

عنايتهائے بے علّت كه باهر مفلسے دارى

دگر ره باز مى دارد أُميد آن عنايتها

والبسيط الخارجي يعمل عمل متعدد، ويقوم مقامه، ولا يلزم منه تركيب فيه أصلا، فالشمول على معانى كثيرة أمر، والبساطة، والمفهومية، وكونه لا جزء له أمر آخر، غالطوا به إذ حال الوجود الخارجي يشمل مع بساطته معانى كثيرة، وحال المفهوم بحيث يفرد إفراداً محضاً متغاير، ولا يلزم من ذلك أن يجوز للبارئ جزء ذهني؛ لأنه يؤخذ بالنظر إلى المشاركات والمباينات، والبارئ برىء من ذلك أيضاً.

ثم ما ذا يصنع بهذه الشبهة الذهنية بعد ما رأينا الخارج خلافه إنًّا ووقوعًا، إلا أنه مغالطة وسفسطة، والذهن ظرف الخلط والتعرية، وقد أوضحه فى "الأسفار" (١:٢٨٧) من التعقل.

ثم إن أخذ القديم بالنوع قديما بالشخص متصلا اتصالا إضافيا يساوى الزمان، ويسقط سؤال وجود الحادث الزمانى فى الأزل، وتقوم القديم بالحوادث سفسطة، ولا اتصال فى المتباينات عندهم أيضاً.

وعندهم دوام السبب القابلى، وهو سلسلة الاستعدادات، ودوام السبب الفاعلى، وهو الأوضاع الفلكية، أو الحركة الدّائمة الشخصية تابعان لدوام فعل الفاعل الإلهى، وربط الحادث اليومى، إنما هو بمبادئه المخصوصة إلى الحركة، وهى شخص واحد عندهم، وليس كل سلسلة الاستعدادات مبادئ له، فإن فى الهيولى استعداد كل شيء مادى، وليس كله مناسبًا له، بل الاستعداد متشابه، ولا ميز فى صرف القوة، وقد يقطع التناسب موانع وقوادح فى البين، كما فى "الأسفار" (٣: ٩٤)، وإن كان كل صورة سابقة معدة للاحقة، وهو قولهم يحتاج الربط إلى أصل قديم، وشرط حادث.

وبالجملة: المادة محل كل فعل، لا غير، والفعل يستند إلى مبادئه، وهى متناهية إن كانت الشرائط أو المعدات غير متناهية، فلضرورة دوام الفعل لا للربط، وقد أوضحه خواجه زاده من صـ ٢١ والغزالى صـ١٣ و صـ٥٦-٦١ وصـ٢٨-٥٠، وما للفانيات أن تدخل فى البين إلا لوصول النوبة إلى الحادث، فالفاعل للخطوات لكل واحد منها هو المتخطى، ولكل خطوة ربط الصُّدور مع ذلك الفاعل الواحد، وإنما الدخل لها فى النوبة،

ولا يقال: إن الربط بواسطتها، بل بعدها إن لم يتساهل -هذا- ثم إن كانت هذه السلسلة تحت قانون مجعول ومضروب بالاختيار، فوجوده وعدمه سواء، وإلا رجع الأمر إلى الإيجاب، وهم فيه منحرفون عن الحق والصواب، وإذا كان الإيجاب أى عدم القدرة على الجانبين قبيحا بالنسبة إليه تعالى، وقبيحا فى نفسه كان باطلا، وتعينت الإرادة.

ثم الكلام فى وجه تعلقها فى وقت مخصُوص كلام فى الحكمة بعد وجوب تحققها بالقطع، والحكمة لا تحصى، وليس فى طوق البشر إحصاءها، ولا يجوز نفى شىء دل الدَّليل على إثباته قطعًا بعدم علمها، فلتكن لم تعلم فاكشف هذه المغالطات والتلبيسات.

وبالجملة مذهبهم استناد الحادث إلى القديم بمحصور، إلا أنه مجامع لغير محصور من خارج، وهذا هو الذى أرادوا بأنه لا يستند حادث هو أوّل الحوادث، أراد الغزالى به حادثا وقع الكلام فيه، وشرع به فيه، وفرض البحث فيه، لا ما يلزم بعد ذلك من سلسلة، لا أنه يدخل كل السلسلة فى الوسط، ولعله أيضًا لا ينافى ما قرره ابن رشد صـ٣٠ أيضاً من استناد الحادث فى ضمن الكل، فإنه لا ينفى الاستناد أصالة، فليكن كلّ مستنداً باستناد استناد، كما قرره فى صـ٨ أيضًا وصـ٧٠، وعليه يحمل ما فى صـ١٩، وكله تأوّل وتمحل، والسببية عندهم أكيدة وضرورية وذاتية، ولما ذكرنا يذكرون أنه انقطع التسلسل بالاستناد إليه فى "العلل" أى فى العدد لا بمجرد أنه لا علة له، وإن كانت الجملة غير متناهية، فهم يجعلون غير المتناهى فعلا له، والفاعل على حدة منه، وهذا طول العالم وعرضه عندهم، وهو كمراحل واقعة فى البين.

وأمّا الدهرية فعندهم سلسلتان: تحتانية وفوقانية، وكل سابق سبب للاحق سببيةً بالذات مدخلية مع الاستناد إلى أوضاع الفلك، كلّ سبب فاعلى يتم بالاجتماع، هذا أراد ابن رشد بما فى صـ٧٠:

بود بســـــاطِ رم تختهٔ مشقِ قــــدم
كلكِ مشيئت چوبست رنگِ نقوشِ وجود

آنچكه طرحش نهاد خواستكه محوش نكرد

صورتِ[1] نقاشيئے بهرِ بقـا وانمـود

وهذا الذى أراده فى "الأسفار" من "فصل فى أقسام الممكن" صـ٩٨، وينبغى أن يراجع ما ذكره فى فصل أبطال الدَّور والتسلسل من (١٤٧:١)، فقد يوافق ابن رشد، وذكر عبارات عن ابن سينا فى مباحث الإرادة، واستجابة الدعاء، فيها التعبير بأمور منكرا، كما فى (٣: ٩٤- ٨٩)، وصرح به فى فصل شمول إرادته تعالى (٣: ٨٤).

وقوله فى "فصل إن حدوث كل حادث زمانى يفتقر إلى حركة دورية غير منقطعة" صـ٢٠٨، وقوله: "لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل، وهو أصله أن للطبيعة وجهين: عقلى وقضائى، وكونى قدرى، ولو عثروا عليه لكانوا فى غنية من التسلسل"، ثم بعد ذلك كله تقرير لمذهبهم سواء بسواء.

وكذلك فى آخر "فصل أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء" صـ١٥٦، وكذلك فى آخر "فصل وجوب وجود العلة عند وجود معلولها" صـ١٤٣ وصـ١٧٢، وأراد بالتسلسل تسلسل الأمور الحوادث، لا تسلسل أجزاء الحركة، فإنها وراء ذلك، وقوله: فى صـ٢٠٨ "كالطبيعة المتجددة بذاتها" لعله أراد غير المنقطعة الوجود، ثم استدرك بقوله: "لكن المنقطعة الوجود، وتلك لا بدّ لها من حركة سابقة، وتلك الحركة مسبوقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها"، ففى انتظام هذا الاستدلال لا بد من أحد أمرين: إمّا بالتسلسل، وإما الانتهاء، وأمّا ضرورة كليهما فى الخارج فلدواع أخر، والباب لإثبات الحركة الدّورية، ففى العبارة نحو كدورة، ومراده من المواضع الأخر واضح.

ويقول: "إن التسلسل فى العرض لا يكفى فى الاستناد طولا ما لم يبد فى الطبيعة وجهان"، وهذا أراد بقوله: "والتحقيق" فهذا التحقيق من عنده ينازعهم به، كما ذكره فى "فصل إثبات الطبيعة لكل متحرك" من صـ٢٢٤، وبعض القيود فى العبارة، قد ذكرها فى صـ٢٣٦ من فصل ربط الحادث بالقديم كقيد دوام تلك الحركة، وقصر فى

---

(١) وفى نسخة: صنعت.

صـ٢٠٨، فترك قيودًا ضرورية، فليعلم ذلك.

وقد ذكر وجه الاستناد فى آخر "فصل الوحدة العددية، والنوعية، والجنسية للحركة" صـ٢٥٠، وصرح بحدوث بعض الأسباب من (١:٣٥)، وإنها بعض ومن صـ٤٣ وصـ٥٧، ولا ينافى ما فى صـ٨٨، وفى "فصل أنه هل يجوز أن يكون للشىء البسيط علة مركبة" (١:١٥٨) توضيحه وفى حاشيته (١:١٥٩).

وأرسطو لو كان قائلا بالمعية الدّهرية على تفاريعها، وأن الحوادث الزمانية قدماء دهرية، وأنها نحو وجود، لما كان قائلا بعدم جواز غير المتناعى بالفعل، وعدم مساواة الجزء الكل، كما ذكره ابن رشد عنه، فما ذكره فى "أثولوجيا" "أن الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الأوّل على الضرورة، والبت، وبالنسبة إلى المبدأ الأوّل واجبات"، إنما أراد به اعتبار الوجود الإلهىْ، واعتبار الوجود الطبعى على ما فسّره بحر العلوم فى حاشية ملا جلال، أو نحو ذلك، ولما جوّز التسلسل على سبيل التعاقب، ولما فرق بينه وبين الاجتماع.

ثم إذا كان عندنا مشاهدة أن غير المتناهى فى المستقبل فى التعاقب لا يخرج إلى الفعل، فكذلك نظيره فى الماضى، وتمويه ابن رشد: أنه لا انقضاء لغير المتناهى، كذلك عندهم، يريد أنه لا يقال: إنه دخل فى الزمان كالمظروف فى الظرف، وإنما هو مساوٍ له كالظرف، وهذا تخريج لا يمنع من أن يعبر أنه لا يصل غير المتناهى نوبته إلى الزمان الحاضر، وهذا لا جواب عنه عنده، وكذا ما خرجه فى "الأسفار" من أواخر الثالث (٣:١٧٩) لا يزيد ما وقع فى الخارج، وكأنه بإعادته بعينه كالمصادرة، وكذا أعاده من السفر الثانى، وليس بشىء لنظير المستقبل، وهو الفاصل، والأولى بالاعتبار، وكأنه أى ابن رشد فى تخريجه الذى خرجه وعنون به، يريد التوسطية، وليست مرادنا، وهم قائلون: "إن القطعية من الحقائق المقتضية، فليس الأمر فى فهم الأزل كما يتوهم، بل تحول من عدم زمان إلى وجوده، ومن حالة بسيطة إلى الامتداد، وكلام ابن رشد يدل على أن السؤال وارد، وليس عنده بعد ذلك إلا التمويه.

والذى فى الشاهد ابتداء الأنواع المركبة، فما لا يداع مادتها من قبل، يستعملها عند الحاجة، ثم فناءها وبقاء الأرواح، وهو الشرع، وهكذا حال الأفعال الإرادية فى

الشاهد.

وقد اكتشف انقراض بعض الأنواع أيضًا فى عصرنا هذا، وفقدها الآن، وقد صرّح ابن رشد بقدم الأنواع عندهم، ولعله أراد جملتها، فقد صرح ابن سينا بخلافه، كما فى "الأسفار" (٣: ٩٢).

تمثيل فى الإنجيل يليق بأن القديم لا يتعدد من الفارق ٨٣ الأصحاح

قوله: والحادث الزمانى حادث الآن أيضًا، نظيره فى كلام الغزالى "شرح العقائد الجلالى" وأجاب عنه فى "الأسفار" من "فصل وجوب وجود العلة عند وجود معلولها" من (١: ١٤٣)، وقد أجبنا عنه على حدة.

قوله: وكذا فى استحالة الصور النوعية ذكر صورة الاتصال فيها من "الأسفار" من فصل كيفية عدم الحركة (١: ٢٤٦)، وقرره مزيد تقرير فى فصل وقوع الحركة فى كل واحدة من المقولات الخمس من (١: ٢٢٨)، ومن فصل ذكره خواص الجواهر من (٢: ٩١)، ومن فصل تحقيق مبدأ الحركة القسرية، وحاشيته (١: ٢٥٥)، ومن اشتداد الوجود من أوائل الكتاب، ومن (٤: ٩٦).

قوله: وما يقال: كما يقوله الصدر الشيرازى، أجاب بهذا الجواب السبزوارى من (١: ٣٠٣) من جانب الطوسى للصدّر فى فصل العلم بالشخصيات.

واعلم أنه إذا كان عندهم متحرك قديم عن محرك قديم، وتحققت الشرائط وارتفعت الموانع، وجد المعلول لا بفعل جديد، بل فى ضمن الكل، كما ذكره ابن رشد من صـ ٢٠، وما ذكره فى صـ ٧٠، وذكر التقييد بقوله: فى حين توليده إياه، فهو كذلك فى ضمن الكل، وإلا فقد ذكر أن بعضهم ينكر واهب الصور أيضًا، وأن الحرارة تفعل الحرارة عندهم، وإذا كان فساد الصور وكونها أيضًا بالحركة لا دفعة، كما قرره فى "الأسفار"، وكان الوسط له نسبة قريبة إلى الطرفين لا كالطفرة، فلا ماء ولا هواء[1]، استراحوا من كل ذلك في الوقت الحاضر، واستند النوع بالكل لا بالجزء، فهذه الفلسفة وهو الإيجاب، وعندنا كل ذلك تحت قانون مضروب بالإرادة، وإن كانت دفعة مبسوطة

---

(١) وفى نسخة: أو ماء وهواء.

على الكون وجودًا وعدما ضربة، كما ذكر في "فصل الخطاب"، وفي "شرح المقاصد" من العلم.

وإذا حللت بتحليل الكون إلى الأجزاء، فذلك يسمى تعلقا وهو الاختيار، وبالجملة من كونه تحت قانون مقرر يتوهم كأنه تحول بطبع الكون من داخله، وليس الأمر كذلك.

هست جهان منتظم ومرتبط اندر وجود　　جز جهان كے بود آنكه نظامش نمود
طبع مغائر چنين ربط حلولى گزين　　منفعل وفاعلى حسن تكافى نبود
نسبت ناظم بود سوئے همه بالسواء　　جزء كجا مى سزد حاوى كل در نمود
جسم وطبيعت كه هست صورة تركيب شان　　هم زيد ديگرے كوست فراز شهود

دفع إشكال في برهان الفصل والوصل من حاشيته (١:٢٢٩) من اتصال الهيولى أي وحدتها وحدتين.

فإن هناك علاقة الملزومية واللازمية، بأن يكون الملزوم حاملا للازم، وليس تأثيرًا فيما يخرج عنه، وكذا علاقة الموصوفية والصفتية، كالنار بالنسبة إلى الحرارة، لا بالنسبة إلى الإحراق، وذلك الحامل يكون في غريزته وذاته حمل المحمول، وليس ذلك تأثيرا فيما عداه مما خرج.

وأما علاقة العلية والمعلولية، فالظاهر أنه تأثير فيما عدا هذا الشيء، لا في محموله كالنار بالنسبة إلى الإحراق، بالنسبة إلى الحرارة القائمة بها، وإذن هذا جعل في ثاني الحال، وليس بإيجاب بالذات، كما للملزوم بالنسبة إلى اللازم، والموصوف بالنسبة إلى الصفة، سموه جعلا وعلية، وليس إلا إيجابا وغريزيا وأمرا تسخيريا من الغير، لا علية حقيقية.

وهناك قسم آخر لا يكمل التقسيم إلا باستيفاءه، وهو إصدار بالجعل في ثاني الآن، بعد تمام الجاعل في نفسه، كالإرادة موجود مستقل، يصدر عنها موجود آخر منفصل، لا حامل ومحمول، ولا بد من هذا القسم، وهو نسبة البارئ إلى العالم، ولا يقال: إن مثل تلك النسبة إلى نفس الإرادة أيضًا؛ لأن الإرارد‌ة الأزلية ليست كإرادتنا أودعت فينا مبدأ نستعملها عند الحاجات كالباصرة، وهي فينا أن خلقنا ذا إرادة من شأننا الإرادة، ففينا بداع ذخيرة نستعملها؛ لأنه من الغير بخلافه تعالى، وهذا هو الوجه في إنكار زيادة

الصفات (٣:١٧٢).

والمحوج إلى العلة ليس هو الإمكان، كـالذى يكون فى ممكن بقـى فى العدم، ولا حدوث فى أول آن، بل وجود يكون من الغير، فـالعلة هو الموجدية، وكأن المراد بالحدوث الوجود فى مقابلة العدم، بأن رفع هذا ووضع ذلك بدله.

وهو معنى الإمكان عند الفلاسفة، كما ذكره ابن رشد: أنه ما جاز أن يوجد، وجاز أن يعدم، وتفسيره بالاحتياج الذاتى والفاقة، وإن كان ضرورى الوجود، وفى غريزة الملزوم من مختارات نحو ابن سينا، فلا يشمل صفات الواجب، وإذن ما بحثوا فى وجوبها، وتعدد الوجباء، وإمكانها غير طائل، وهو راجع إلى التفسير لا غير، وكذا تخريج ابن سينا الحدوث الذاتى نحو هذا، ولعل هذا مسألة المتكلمين فى العلة المختارة، والإمام الرازى أن القديم لا يكون مجعولا، والسبكى وابن الهمام أن هناك تعقيبا، والباقران هناك سبقا دهريا.

والتقدم الذاتى إنما يكون فيما إذا كانا مجعولين بجعل واحد، انسحب عليهما أولا وثانيا، وكان الأوّل مسخرا فى تأثير الثانى، وحاملا له جعل موجبا بالذات له، وهو فى الواقع محل كالمادة للصورة لا غير، وهذا فعل ظاهرى له لا غير، وإنما الفعل الواقعى ما أخرج من كتم العدم، ولم يتأثر به المحل ولم ينفعل، كما لا بد فى السافل أن ينفعل بما حل فيه[1].

والثانى فى غريزة الأوّل وذاته، وهو بالنسبة إليه جعل ظاهرى، لا حقيقى واقعى، ولقد صدق الحافظ ابن تيمية أن لا علة هناك، ولا معلول، وإنما هو شرط ومشروط يتقارنان، ولذا قد يكون من غير شعور، وإنما اشتبه الأمر فى الحيوان والتنفس؛ لأنه كان شاعراً فى الواقع، لا أنه له رؤية فى التنفس، وإنما هو غريزى فيه مودع من الغير بجعله، لا بجعل الحيوان، وإن سلمناه شاعراً به، وإن زعموا أن الإرادة هناك عين الذات، فلا بد أيضاً من توفير مقتضاها وهو التأثير الثانوى.

الآن لا يكون عندهم إلا فصلا مشتركا، وطرفا متداخلا، وتتالى الآنات

---

(١) ذكره ابن رشد فى الأواخر من النفس صـ١٣١ وصـ٢٣ من "الأسفار".

كما قرروا ذلك فى كل متصل كالجسم، فبين بالانبتات بينها، وتخلل الأعدام محال، فإذا كان هناك آنان واقعيان متفاصلين، كل سطحين جسم، وإلا تداخلا السطّحان، فبينهما زمان، ولا بد وإلا فهما فصل مشترك واحـد، وما الفرق بين آخران من السّاعة الثانية عشرة من نصف النهار مثلا، وأول آن من السّاعة الأولى من النصف الثانى بعده مع عدم الانقسام ح صـ٢٤٥ وفصل صـ٢٤٦، والآنيات أطراف متصلاتها كل لسلسلته لا غير، وإذا أخذا متجاورين من سلسلتين، وزعم الانبتات بينها، فهذا كفرض عدم متخلل بين زيد وعمرو موجودين، ليس إلا اعتباريا لانفراز كل من الآخر، فكأنه عدم له، ولا معتبر به، وتقسيم الزمان إلى الماضى والمستقبل، وانبتات آنين هناك أمر غير واقـعى أيضاً، فـلا يؤثر ولا ينبت به فى الواقع، إنما شـبـهـة الانبـتـات فى آنين من سلسلتين، وقد مر أمرهما، ومع ذلك لا يؤثر فى اتصال الزمان شيئا.

هذا غاية تحرير مذهبهم فى هذه المسألة المشكلة، ولا يضرنا فى مسألة الجعل غير الإبداعى، بل التكوينى أنه فى ثانى الحال، أو آن ثانٍ فإنا نضع الانبتـات هناك، ولـه استـدللنا وعليه احتججنـا، وهـو جعل مستأنف وتأثيـر ثانوى.

وبالجملة: الزمان عندهم متصل بالذات كالبعد المجرد لا يمكن فصله، أو أمر انتـزاعى لا يقـدر الذهن على تبديله مما هو، وإنما يقـدر عليـه فى منشـأه كـسـائر الانتزاعيات، وهم قد يختلفون فى نحو كـون الشىء تدريجيا، أو واسطة بين الدفعى والتدريجى، كما فى (١ :٢٤٦)، فقد يختلف فى كون الآن واحداً أو لا، كما فى منهية الزاهد على حاشية الجلال من "تفسير النظر" صـ١٤٦، وفى كون النقطة واحدة أو نقطتين متداخلتين، كما فى "شرح السلم" صـ٧٧.

قال الشيخ فى اتصال الحركتين الصادرتين عن متحركين: إن مجموع تينك الحركتين يجوز أن يكون متصلا واحدا بحيث ابتداء الأخيرة مع انتهاء الأولى. (نظامية صـ٣٣٢).

اشعار فارسی متعلق به حدوث عالم

از جهات پانزده گانه ز عالم دیده باش — بارگاه حضرت حق ای هُمام مستهام
از حدوث امکان افول وقوت وحرکت نگر — تا کمال وحکمت وتخصیص وتوحید ونظام
نے در انواع این تعدد جز جهاتِ فاعلی — بود ما ن ز بهر خود لائح ز تسخیر(۱) تمام
هان معلق جمله عالم هندیش گوید "اَدهر" — نِے اَدهر باشد صمد که امساك کرد از انهدام
تاخت بر جمله عدم از نفس شئے یا جزء ومثل — تا کدام است آنکه او قیوم حی ست از دوام
فاعل است آن کاندر ومضمر وجود فعل هست — بے اثر ظرفے ست ماده فرق دریاب ای همام
زانسحاب یك اراده جمله فعل وانفعال — غافلان مفعول را فاعلے بر بسته نام
همچو تیارے که آید یك بیك از کهرباء — جمله میکانیك جنبد بعد خلق از امر عام
فعل در ما بعد، واز ما فوق دارد انفعال — خاصه فهمیدند مردم هست تختِ انتظام
چون وجود ذاتِ حادث مستفاد از غیر شد — جزء وي أعني که طبع وخاصه چون داردقوام
دانکه موقوف علیه است آن معد وشرط هست — بلکه آنهم بالعرض تحقیق ابن رشد تام
از عدم، امکان(۲) حدوث وهم تغیر نقص رو — تا وجود(۳) واجبِ صاحب قدم ثابت وتام
از عدم امکان حدوث ونحو آن آمد پدید — که اخذ انواعِ دلائل کرده شد از هر مقام
جمله(٤) عالم بوده واقع چون صنادیق برید — هست مکتوبٌ إلیه آن حضرتِ عالی مقام

==

عالم معلّق همه از زیر وزبر هست — امساك که فرموده وقیّوم ابد کیست
نه ز بهر خودش بودے ونه ز خویش وجودے — خود آی ازل سرمدی وحی وصمد کیست

---

(۱) وجه عالم که ابن رشد در "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد" آورده، (حاشیة ولی الله صـ٦١،٢).
(۲) بالخصوص نزد ابن رشد که گوید "الممکن ما یوجد تارة وینعدم أخرى".
(۳) تا وجود واجبی قدم وثبات آنگه تمام.
(٤) جمله عالم چون صنادیقے که سر کارش نهاد — هست مکتوب الیه آن ذات وحمد او را مدام

ربط الحادث بالقديم قالوا: لا يكون الحُدوث إلا بأصل قديم وشرط حادث

ولا يخفى أن الحوادث لو كانت غير متناهية مجتمعة، كانت فى حكم حادث واحد، فالحادث حادث، والقديم قديم، كما كانا، ولم يقع ارتباط ولا تعمير فراغ موهوم، ولو كانت متعاقبة كانت كذلك، فى حكم حادث واحد، وما نفع التعاقب فى الارتباط، ووجود الحادث الزمانى فى الأزل، وتقويم القديم بالحوادث ببسطها على الفراغ غير المتناهى كله توهم، وليس تحول الحال من القدم إلى الحدوث بتعاقب الحوادث، وبسطها على غير المتناهى، ووضعها فى الفراغ، وجعله ظرفًا لها، ولا القدم الأزمنة غير المتناهية المقتضية، بل هو حالة بسيطة لا تقض غير متناهٍ تحول إلى حال الحدوث، كتحول ضدٍّ إلى ضدٍ مثل السكون إلى الحركة، لا يكون ببرازخ غير متناهية، فالتحول من القدم إلى الحدوث ببسط الحوادث عليه توهم باطل.

وإنما هناك مبادئ قديمة ومفاعيل حادثة، والربط بالإرادة بقدم ذاتها، وحدوث تعلقها، واعتبره بسبق الإرادة فى البشر، وتأخر المراد، فالسّبق والتأخر ههنا كالقدم والحدوث هناك، وهو النظير، وإذا كان الحدوث بالتقضى لا غير، كان القدم ضدّه حالة بسيطة لا غير، لا أن الحدوث جزء القدم، وكلاهما منتزعان من نحو الوجود، ولا ظرفان متأصلان يقع فيهما الوجود، وكذلك الخارج ونفس الأمر انتزاعيان، ثم تعطّل الفيض أيضًا توهم أُخِذَ من وضع القديم زمانًا غير متناهٍ، وليس بشىء، بل الأمر كالواحد فى سلسلة العدد وسائر العدد.

وإذا لم يكن القدم ظرفا للحوادث، ولا الحدوث جزءًا منه، ولا هما ظرفان، وإنما انتزاعيان، وعقل الحدوث بإتيان الحوادث، وإلا لم يعقل، فلا يقال: إنه تعطّل الفيض لو لم تكن الحوادث قديمة بالنوع، وإذا كان إيجاد كل منها من عدم واقعى، فالقدم فاعلها بالإرادة لا ظرفها، ولا علّتها، فبطل قدمها بالنوع على التقضى، وانصرف نحو ﴿كلّ يوم هو فى شأن﴾ إلى المستقبل، وكمال البارئ فى وحدته، ولا شىء معه، ثم خلق ما

خلق بإرادته، وتعلّقها تعلّق الفاعل، لا تعلق العلة، فلا تتعلق إلا بما كان عدمه واقعيا، لا لحاظيا فقط، كالحادث بالذات، وهذه العلاقة مع المقارنة الزمانية، إنما أخذت من حال العلة والمعلول، لا من حال الفاعل بالاختيار وفعله، وتعلق الإرادة لا بد أن يكون المراد مفقوداً حين تعلّقها؛ لكونها طلبا، بل موجدة من العدم، وهو من المراتب الواقعية ولا بد، لا أمرا لحاظيا فقط، بخلاف حال العلة والمعلول؛ فإنها ربط طباعي إيجابي، والاعتبارات اللحاظية إنّما تبدئ حيث يضيق الواقع عن إبرازها فيه، وأيُّ شيء العدم الذّاتي، ثم الحدوث الذاتي؟ حتى يقصد بالإرادة الإخراج منه، وتكون الإرادة الأزلية تبعت تحليل ابن سينا، فإنه لم يخترعه إلا هو، كما صرّح به ابن رشد، ولا يكون في الواقع المقصود بها إلا الإخراج من العدم الواقعي، كما لا يخفى، فلا تحول الإرادة الإلهية عن حقّها لتحليل أحد، واختراعه إلى الإخراج من العدم الذاتي إلى القدم الزماني، ويرجع إليه عنوان إرادة قدمه من بدء الأمر أيضاً، ولا فرق؛ فإن العُنوان وإن كان معقولا، لكن الواقع للقدماء على حدّ واحد، وقد قالوا بارتفاع النقيضين عن مرتبة الذات، فعلم أن المرتبة الكذائية لحاظية فقط، لا تساوق الواقع، والمراد به واضح لا كون النقيضين جزءاً مثلا.

وبالجملة: كل شيء فيه شيء من الواقع فقد حواه الواقع، وإلا فغير واقع، ثم إنهم يقُولون أيضاً: إنه ليس في مرتبة الذات إلا الذاتيات، فيحتاجون ههنا إلى زيادة قطع النظر عن الجاعل، فلا التحليل يقف، ولا التسويل ينتهي.

والحاصل: أن القدم يجيء على جملة مواجب الواقع، والتحليل الذهني فقط، لا تعويل عليه، وليست الإرادة شرطًا محضاً؛ لكون الفاعل فاعلا من ذوي الإرادة، ككونه من ذوي العلم والشأن الوُحداني الّذي يتفصل بعد إلى شؤون غير متناهية، ليس في مرتبة وموطن فوق، وتحته سلسلة غير متناهية، بل هو أيضاً في ابتداء ذلك الموطن مبدأ كالعلم الفعلي، والإرادة مع متعلقاتهما، لا كنسبة الكلي إلى حصصه، إنما يتحقق فيها، ولا كأصل ينشعب إلى الفروع، بل كنسبة مبدأ إلى آثاره المنفصلة، والانفصال بعد الوحدة تواردا على محل، لا شيئان تحاذيا من بدء الأمر، فظهر وجه عدم كون العالم أزليا مع كونه أبديا، ومن وجوب انتهاء سلسلة العلل، وجواز لا تقضية المعلولات، وعليه خروج ما في الماضي إلى الفعل بخلاف المستقبل، فلا يقف عند حدّ، ثم إن ذاتًا وصفةً كما عند

البخارى، فى سورة الإخلاص، أنها صفة الرحمن، ومنها الأسماء وأفعالا وشؤونًا، وهى الأفعال، وإنما سماها شؤونا، لأنه يريد فى هذه الآية التحول فيها كالتجلّى فى إشارة إغرابًا لا تحويلها وتصريفها، وأنه متمكن من تصريفها، فلذا لم يقل له شأن، وإنما قال: فى فى شأن كقول الصّدّيقة رضى الله عنها حين رأته ﷺ ساجداً: "إنّى لفى شأن وإنّك لفى شأن"، وهذا فى صدد التعجيب والإغراب بحيث يرجع إلى الذات تحولا لا تحويلا، ثم اليوم فى القرآن، كما فى السجدة قد يكون ألف سنة، وقد يكون خمسين ألف سنة كما فى المعارج، وكأنه حول من الأحوال فى عرفه، كما فى حم السجدة، فليكن التحول من القدم إلى الأحداث أيضًا حولا لا تقسيما لغير المتناهى إلى حصصٍ، ونحو منه قولهم: "يوم بعاث، ويوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة" يريدون تاريخ ما وقع فيها.

وأمّا تقدير الصَّلاة فقد يقع لنا لنحو عارض الأسفار، فلا يبعد للأدوار، والاشتغال بنحو حرب الأحزاب، على رواية النسيان، ثم تلك الشؤون المنفصلة فى موطن المثول، لا القيام بالذات، والحصُول والحلول، وقد قرره الصّدر الشيرازى للصُّور عند النفس، وقد أخذ الزمان من عدم اجتماع الوجود مع العدم، فذهب حديث تعطّل الفيض جفاء، ولا امتداد فى الواقع أو الدّهر، ولا فى العدم البسيط، وإنما ينتزع من عدم اجتماع العدم والوجود النقيضين، ومن تقضى الوجود ويقع الوجود بدل العدم لا بعده، فلا امتداد، ويحك الوجود من لوح الواقع بالعدم اللاحق، فلا معية دهرية أيضًا، فإن أخذت من إحاطة العلم فلا تثبت، ولا هم ذكروا كذلك، وإن أخذوها من حضور الزّمان فلا يلزم من التجرد إلا عدم مضيه على المجرّد، لا وجود كله شخصًا، ثم حضوره ووجود ما فيه، ثم حضوره كما زعموا، والأمران هناك مبادئ متصلة قديمة، وهى فى طول العالم، وطوله سلسلة مبادئه، ومفعولات منفصلة محدثة فى عرض العالم، وهو سلسلة داخله، وموضع الانفصال هو موضع التحول إلى الحدوث، فأخذت الأوهام السّلسلتين واحدة، وخبطت وجعلت القدم امتدادًا غير متناهٍ عُمّرَ بالحوادث الزمانية غير المتناهية، وهو أيضًا جهل، والقدم حالة بسيطة، وإنما التقضى من حين جاءت الحوادث، وتعمير ذلك الفراغ الموهوم بالحوادث جهل أيضًا لا يعقل، هذا والعلم عند الله.

فإن قلت: إن كون حقيقة البارئ هو الوجود الحقيقي البحت معقول، ثم كون الممكنات شؤونه أيضًا مَعْقولٌ، فهناك وجود مطلق وشؤون غير متناهية، فليكن في الخارج أيضًا كذلك، ولا أقل مِن طرف الماضي إن لم يكن من طرف المستقبل كذلك.

قلت: إذا رفعنا الزمان عن تلك الحضرة، وفرضنا العالم كالعدم، فلا ماضي ولا مستقبل حقيقيا، وإنما هما اعتباريان إضافيان، وإنما هناك الآن الحاضر فقط، كما أن الموجود عندك أيضًا هو هذا، فلم يبق الأمر إلا أن يأتي الممكن ويذهب، وصار الماضي نشأ بعد ما جاء، فإذن اللا تناهي لا يقف من الجانبين، وتجدد أمثال لا غير، وهذا مِن أعجب الأمور ههنا لم يذكره أحد فيما علمتُ، وإنما يذكرون حضور الزمان من الأوّل إلى الآخر عنده تعالى، فيكون الماضي والمستقبل كلاهما حاضرين عنده، وما أردت هذا فقط، بل أردتُ ارتفاعهما وصيرورتهما اعتباريين، وعدم تميز الماضي من المستقبل حقيقيا، ولا تميز ما جعله أولا وآخرا، كعدم تميّز الفوق والتحت في الكرة، وكذا الحال في ارتفاع المكان عند عدم العالم، فالزّمانُ والمكان إنما هما بوجود العالم، ومنتزعان لا غير، وانهدمت المقدمة القائلة: إن الترتيب في الزمان ذاتي أيضًا، وكل حكم نجريه من هذا النحو، كما تقول: لا تصل النوبة على تقدير عدم التناهي من جانب الماضي إلى الحادث اليومي مثلا، فكلّه بالنسبة إلينا، وما جرى علينا في موطننا، فاعلمه.

واعلم أن بإزاء الحالة البسيطة -وهي القدم- هناك لا يقفيان اثنان ههُنا، ولعدم سعة الحدوث لعدم التناهي بالفعل صار لا يقفيًا بإزاءه، وإلا لنا في مقدمات حقّهوجود الحادث في الأزل، وتقوُّم القديم بالحوادث لا يعقل، وإذا كان كل حادثا، فالكل حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، وعلى ما قررنا لم يبق في الحدوث إشكال ولا استبعادٌ.

والعرفاء يصرحون أن الذات الإلهية غنية عن العالم، وأوضحه بحر العلوم في "حاشية المثنوي" (١:٣٩)، وإنما اقتضاه الكمال الأسمائي لا الكمال الذاتي، ثم إن الشؤون غير متناهية بالعدد، وإذا كان خروجِ كلٍّ واحدٍ منها إلى الوجود العيني بعد العدم، وهو مستلزم لأن يكون خروج المجموع من العدم بعد العدم، وقد أوضحناه في مقام آخر، فهو يستلزم أن يكون الأمر مفتتحا، ولا يقفيا من الغيب إلى الشهادة، ثم إلى

الغيب، ولا يكفي في الأمر توفير مقتضى الكمال الأسمائي فقط، بدون أن يراعى مقتضى كل، وتقسم بين المجموع، وكان مقتضى الكمال الأسمائي القدم بالشخص، ولم يوفر، وإنما جاء الأمر بالتقسيم، ولزم من تقدم العدم على المجموع الافتتاح، ومن عدم التناهي بالعدد ههنا عدم التناهي لا يقفيا هناك، وكان نفس اقتضاء كل قديمًا، ولكن بعد التقسيم جاء المقتضى هكذا، ولا ينظر إلى كون الشؤون غير متناهية بالعدد وحده، ولا إلى تعطّل الفيض وحده، بل عدم التناهي جملة ههنا يصير لا يقفيًا تعاقبيًا هناك بالتناوب، فافرق بين الاقتضاء والمقتضى قدمًا وحدوثًا كالإرادة والمراد.

أو يقال: لم يكن استدعاء الاقتضاء لمقتضاه إلا كذا، وهو كما قيل: إن التعلق يجوز أن يكون مِن جانب قديمًا، ومن جانب حادثًا، أو ينعقد بينهما كذلك، وخرج الأمر كاجتماعي اقتضاءات كثيرة في الذهن دفعة، بل مع جواز كونها قديمة تتعاقب وتتناوب في الظهور، ويكون الاقتضاء سابقًا، والمقتضى متأخّرًا وقارب قول الماتريدية كان خالقًا قبل أن يخلق لكونه تعليقا.

وبالجملة جعل الوهم الأزمنة غير المتناهية المتوهمة من جانب الوهم عمر القدم وظرفه، ثم أجرى الأحكام، وليس الأمر كذلك، بل لو لم تكن الحوادث لم تكن الأزمنة، وإنما القدم حالة بسيطة أوجدت الحدوث، وهو غير متناهية كل بعد العدم، فجاء التسلسل التعاقبي اللايقفي هكذا، وإلا لكان اللازمة غير المتناهي بالفعل، فينبغي أن يوجه النظر في أنه لم جاء التعاقب والتناوب بدل الاجتماع؟ وغير المتناهي اللايقفي بدل الجملة؟ فبروز الفيض هو الذي أوجد الأمر، وأوجب أن يكون هكذا اجتماعًا في الفيض الأقدس وتعاقبا في المقدس، وما ينسبه بحر العلوم إلى الصوفية لا ينبغي أن يكون مذهبهم من القدم النوعي بدون قدم شخص، والذي ذكرناه هو الذي استشكله في ج٢ صـ٨٥ من "شرح المثنوي" على هامشه، فإن الفيض هو الذي اقتضى أن تخرج الشؤون من العدم إلى الوجود، فكان بعده إذ اقتضاءه هو أن يخرجه من العدم، لا أن يجعله قديمًا، فإن العدم قد تقدم الشؤون تقدمًا انفكاكيا، وإن لم يكنْ زمانيا.

والصوفية يصرحون بعدم مجعولية الماهيات، فعلم أنهم لا يقولون بالجعل الإبداعي، وإنما يقولون بالجعل التكويني، ولو قالوا بقدمِ شخصٍ لقالوا به أيضًا، وعلم

أيضًا أنهم لا يقولون بالجعل إلا فى ما فيه القدرة على الطّرفين، لا فى ما انحصرت فى طرف، وقد تصرف ابن سينا فى تفسير الإمكان، وأوجد منه الحدوث الذاتى، والوجوب بالغير، صرّح به ابن رشد، وتصرّفوا فى القدرة والإرادة، وحصروهما فى طرف، وليس نحو هذا من معرفة فلسفية مستقلّة، بل تلقنوا بعض شىء من العرف، ثم جزّأوه، ولنعم ما قال المولوى المعنوى (٢: ٣٤):

این جهان از بے جهت پیدا شده است | که زبے جائی جهان را جا شده است
باز گرد از هست سوئے نیستی | گر تو از جان طالبِ مولیستی
جائے دخل است این عدم از وے مرم | جائے خرج است این وجود بیش وکم
کارگاه صنع حق چون نیستی است | جز معطل در جهانِ هست کیست

وشىء منه عنده فى (٦: ٤٠):

زانکه کان ومخزنِ صنع خدا | نیست غیر نیستی در انجلاء

واعلم أن نسبة ذلك القدم إلى عدم كل نسبة واحدة كخطّ مستقيم يمرُّ على رِأسه وطرفه أشياء، فلا قرب ولا بعد بالنسبة إليه، وإنما تنعقد سلسلة من تلك الأشياء فى نفسها كمعطٍ واحدٍ بالنسبة إلى الآخذين، له نسبة واحدة، وينعقد القطار فيما بينهم، ثم يجعل الوهم الأمرين واحدًا، وأن القدم قد مضى والحال أنه حاضر.

واعلم أنى ما وجدت مذهب الفلاسفة فى القدم النوعى فى الشخصيات المنفصلة، كما اشتهر، وإنما يقولون بالقدم الشخصى فى الأجرام الأثيرية، ولا يقولون بالهيولى فيها، وإنما قاله ابن سينا، كما صَرَّحَ به ابن رشد، ويقولون بقدم حركتها، وهى عندهم فعل واحدٌ ومتصل واحدٌ وشخص واحد من الأوّل إلى الآخر، ويجعلُون العناصر قديمة بالشخص، ولعله يجوز عندهم فيها أن تكون تحوّلت من صورة إلى صورة، ولا انبتات ولا تتأنى الآنين عندهم، ولا أجد التّصريح عنهم بقدم الأنواع كالإنسان وغيره قدمًا نوعيًا فى المنفصلات، ورأيتُ الدوانى تردّد فى نقله عنهم، وعندى أنه غلط عليهم، وكذا غلى الصُّوفية، وهم لا يقولون بقدم شخصٍ، وإنما يقولون بقدم الفيض بأن استمرّ مخرجًا من العدم، ولكن لا يتصوّر على هذا إلا بالافتتاح فى الفائض مجموعًا وجميعا، فلينظر إذا قيل بدوام الفيض، ولكن فى الإخراج من العدم، وأريد به كل ما أخرج هل يستلزم ذلك

قدمه النوعى؟ فعندى أنه لا يستلزمه، بل ولا يجامعه، وهذا هو الذى أوقع الناس فى الغلط، والله أعلم، وعلمه أتمُّ وأحكم.

والصوفية يذكرون سببا ابتدائيا لكل شىء، كما فى "حاشية المثنوى" (١: ٨٥)، والفلاسفة لا يذكرون إلا للحوادث اليومية، فهو مذهب كل منهم، فخذ ما كشفنا عنه، وفات الفلاسفة والعرفاء كلَّهم، إن شاء الله، وخُض فى ما صدفنا عنه، وفوق كل ذى علم عليم.

وقد يدور بالبال أن الفاعل إذا كان قديما، وفعله قائما به متصلا، ومتشابهًا أمكن قدمه، كمتحرك فرضناه قديمًا مع فعله الكذائى، وإن كان متقضيًا وسيالا لا ينقبض العقل منه، والوجه فيه أنه فعل واحدٌ على نَعتِ الاتصال، وحقيقة المتصل كذلك فرض الأجزاء فيه، فرض لا يؤمن أن يتبدّل الأحكام عن الواقع بذلك الفرض، فإن خروج الشىء عن حقيقته بفرض قد يجر ذلك، بل يلزم قلب الماهية مِن حيث لا يُدرى، وهو الذى يجيبون به فى عدم كون المتصل غير متناهٍ فى البعد، مع كون أجزاءه التحليلية غير متناهية، والسِرُّ فيه ذلك، لا ما اكتفوا به من التقرير، وعدم وجودها انفرازًا، بل انتزاعًا فقط، بل الأمر أن بفرض انفرازها يخرج المتصل عن حقيقته من حيث لا يدرى الفارض، وتبطل الأحكام، بخلاف ما إذا كان الفعل منفصلا، وغير متشابه كأشخاص نوع، فإن تلك الأشخاص لانفصال بعضها مِن بعض الحكم بافتتاح كل، ثم بافتتاح المجمُوع فيها هو الحكم الواقعى، وبفرض وحدته يخرج المنفصل عن حقيقته لا يؤمن مِن بطلانْ الأحكام به، ولزوم باطلها، ويتردد فى نحو توارد الصّور النوعية على مادة مع نعت الاتصال، وعدم الانبتات، فإنها غير متشابهة، ولكنها متناسبة فى القريب غاية التناسب، أهو فعل واحد كالحركة، أم أفعالٌ كثيرة مع كون المادة واحدة وقائمة مقام وجودها للتركيب الاتحادى، فهو تطور، وقد يقال: إن بضيق نطاق حقيقة الشىء من أن يسعه القدم يخرج إلى التعاقب والتقضى؛ لما لم يخرج جملة إلى الوجود خرج متعاقبًا، فهو أيضًا حادث بمجموعه، وإن لم نقل فى المتّصل إن كل جُزء إذا كان حادثا كان الكل حادثًا لما ذكرناه، ولكن ههنا مانع آخر، وهو أنه كيف خرج غير المتناهى المتعاقب إلى الوجود، ولو من طرف، ولعل ذلك ينافى كون حقيقته تعاقبيًا، ولا فائدة فى تقدم الغيب على الشهادة تقدُّم ذاتيا فقط، بل المناسب التقدم

الانفكاكى، وبه يظهر حق الحادث، وهو خروجه من كتم العدم، والانفصال بعد الاتصال بعدية انفكاكيًا، كما ذكره العرفاءُ، وذكره فى "فتح العزيز" من سورة الدهر من ظهور حقّه، وحالته الأصلية مرة، ولك أن تعبّر هكذا، أنهم جعلوا الحدوث موازيًا ومساويًا للقدم، والأمر أنه فى طرفه فى السلسلة لا على العلّية، أو اللزوم إيجابا، بل فعلا اختياريا بعد أن كان الجانبان تحت القدرة، وبعد أن أريد إخراج كل من العدم الواقعى لا اللحاظى، وبعد أن أريد إظهار حق كل فى الواقع، وبعد أن فهم أن اللحاظ قد لا يكون واقعيًا، وأن القدم يأتى على كل الواقع لا بعضه، والأمر على التحول انفصالا بعدَ اتّصال وانفكاكًا بعدَ وحدة.

واعلم أن إرجاع الإمكان إلى الاحتياج والافتقار، أو المعلولية كله تصرف منهم، أو من ابن سينا تصرّف فى تفسير المواد الثلاث، والواقع أن كون الشىء ضروريًا، وممكنًا، وممتنعًا كل ذلك من حقه وتلقاءه، ولم يؤخذ الإمكان إلا مِن وجود الشىء مرة، وانعدامه أخرى، كما فسّره ابنُ رشد، وهو نظير أوائلهم بالنظر إلى حال الشىء فى نفسه، لا بالنظر إلى العلة، وكيف يذهبون إليه فى العلل الطبيعية، ويقولُون: إن للمعلول بالنظر إلى نفسه ليس، وبالنظر إلى علّته أيس كما يقوله ابن سينا، ونوقش معه فى حَواشى "شرح العقائد العضدية" مع كون العلة والمعلول كليهما على حال فى عدم الضرورة، فإنما أخذوا المواد من حال وجُودِ الشىء لا غير، ثم تصرّف فيه ابن سينا، وهو يقول كما فى "حاشية القاضى" للخيرآبادى ما جعل الله المشمش مشمشا فكذا الضرورى وإن كان معلولا وموجدًا ضرورى بحقّه، وكذلك قالوا: إن الإمكان لا يكون بالغير، وإن أمكن أن يكون بالنظر إلى الغير ممكنا، وكذلك ممتنعًا بنظر، فكذا ينبغى أن يكون الوجوب لا يكون بالغير، وقد صرّح به ابن رشد، فإن أريد به سلب عدمه ما دام موجودًا، فسهل، وإن أريد به أنه قد دخل فى قوامه شىء زائد، فلعله قلب ماهية، وكذا الحدوث الذاتى تصرف منه نوقش فيه، ونحو هذه التحليلات يجريه الذهن فى الواجب لذاته، فإنّه وجود بدل العدم اتفق، وإن لم يكن بعده مثلا.

[هل الوجود عين ذات الله أو زائد عنها؟]

واعلم أيضًا أن الأحسن أن يقال: إن الواجب لذاته ذات هى عين الوجود، وهو مذهب الفلاسفة، كالنور لا يزيد نوريته على ذاته، واختاره الشيخ المجدّد رح والشيخ ولى الله رح، فإن من قال: إنه عين الوجود جره ذلك إلى مسألة وحدة الوجود، ولا بد، وهو الدليل لهم عليه، والباعث الأول، ولذا لم يقل هذان الشيخان به، ولمّا أنكرا وحدة الوجود، كما صرّح به الثانى فى "ألطاف القدس"، أنكرا كونه نفس الوجود، وهو المنشأ لهما فى ذلك، فاختارا مذهب الفلاسفة.

والمتكلمون لما رأوا أن كل ما أعطاه البارئ لغيره هو زائد على حقيقته، قالوا بزيادة الوجود أيضًا: وهو الداعى لهم إلى ذلك، ثم لا يقولون بالعلية، وإنما يقولون بالقيام بالغير، أو الاستلزام ويكتفون به، ولا يرجعون ذلك إلى العلّة، ولعلهما نوعان، فيلزم قلب الماهية من حيث لا يُدرى، وبُحِثَ فى السلم هل الضرورة تعلل ومنشأه هذا، فهى انتظار تبطل الأحكام بتحويل نوع إلى نوع، وإذا عرفت هذا عرفت ما الدّاعى إلى مسألة وحدة الوجود، ولذا أصرّوا على عينية الصّفات أيضًا، وهؤلاء على زيادتها، ولا يلزمهم أن يقولوا ويتفوّهوا بإمكانها، ويخرجُوا من نظر إلى نظر، لعلّه خروج من نوع إلى نوع، وقلب ماهية، والفلاسفة لهم فى جعل اللازم أقوال، واتفقوا فى جعل المعلول أنه للعلة، ثم فسرًّوا للزوم بما يرجع إلى العِلّية، فيلزمُهم التهافت حينئذ.

لو كان أحدٌ على غير كرة الأرض، كالزهرة والمرّيخ، ولم يعلم بحركتها اليومية لم يعلم بزمانها أيضًا، وسيّما إذا كان تمام الفعل سُرعةً وبَطأً تابعًا للكرات فلا يعلم أصلا، كما لم نعلم نحن ساكنوا الأرض بحركة غيرها حركة يومية محورية، فتعدد الأزمنة من هذا الوجه متحقق ولا بد، وأمّا نحو حكاية الجوهرى، فيمكن أن يكون تطوراً مضى على شبيهه ذلك، ونبه هو بالرؤيا عليه، أو على بدنه المكسوب فى المنام، ومثل فى الخارج، وجرى عليه ما جرى، ولم يُنبّه هو على ما فى سائر المسكونة، وإنما حال الزّمان بعلمه.

وهناك عدم الزمان كما فى حق النائمّ، ولعله طىّ الزمان إن كان فى حق غير نائم، وبسط الزمان كما فى حقّ صاحب الرؤيا من رؤية أشياء كثيرة فى زمان يسير، فلو أخرج هذا الأحد فى غير الرؤيا كان بسط الزمان بالنسبة إليه، وهناك سرعة إتمام الأفعال

بالآلات الميكانيكية، وسرعة نبات الرمان واليقطين عند أصحاب الشعوذة بإنزال[1] ما في الخيال إلى الحسّ، وهناك زرع واحد من أهل الجنة، فبادر الطرف نباته واستواءه، وهناك خفف على داود القراءة فجعله تخفيفا عليه لا تصرفا في الزمان، وهناك وُقوف الشمس ليوشع عليه الصلاة والسلام سماه وقوفًا لا غير، فتلخص طي ونشر بالإضافة، وسرعة وبطء في المتحركات، وما ينطبق على الحركات كالقراءة، ويمكن وقف العالم عن الاستحالة، وإخراج أحد إلى موطن يرى هناك تقضيًا، ثم يرجع فلا يرى ههنا كوقف السّاعة المصنُوعة، وكل ذلك واقع كل أحد، وإن لم يخرج للزمان حقيقة مستقرة، والوقف عن الاستحالة، كما في قوله تعالى: ﴿فانظُر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه﴾، ولعلّ في قصّة أصحاب الكهف إشارة إلى مسألة[2] طي الزّمان والذي فهمته إلى الآن أن الطيّ بالنقل إلى ما فوق من المواطن، كما ذكره صاحب "غاية البيان في دراية الزمان والمكان" والنشر بالإنزال إلى ما تحت، والنّقل إلى ما فوق يكون للمتجرّدين، وكفى به خارقا، لا أنهما يتواردان على زمان في موطن واحدٍ، ولا بدّ من الإخراج والنقل للتنبيه والإعلام، ولمثل هذا وضع الرؤيا، وهو ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنةً للناس﴾، وصاحب الرؤيا لا يعلم بالاثنينية، وقد تعرض بحرُ العلوم رح في "شرح المثنوى" من الدفتر الخامس له في قصّة الزاهد مع الجارية، ولم ينقّح، وأشعار المثنوى تشعر أن النقل إلى ما فوق هو البسط باعتبار البركة حيث قال:

سيرِ عارف هر دمے تا تختِ شاه
سيرِ زاهد هر مهے يك رُوزه راه

أي سار في شهرٍ سير يومٍ واحدٍ:

گرچه زاهد را بود رُوزے شگرف
کے بود يك رُوزِ او خمسين الف

قدر هر روزے ز عمر مرد کار
باشد از سالِ جهان پنجه هزار

والظاهر من كلام الشارح أن الجوهري نفسه أخرج إلى موطن هناك الامتداد

---

(١) ثم الإنزال إلى الحس إما كما يقوله الصّدر الشيرازي في "المبصرات[: ليس خارج الحس، وإما كما ذكره ابن خلدون في "الكهانة"، ولعله خارجه أيضًا، ولعل المرأة أيضًا رؤياه برزت إلى الحس، وتراجع حكاية المثنوى لرؤيا البغدادي والمصري في الدفينة متعاكسًا من أواخر الدفتر السّادس.

(٢) أشار إليه في المثنوى صـ٢٥.

وانصرام الأمور كذلك، بخلاف ما ههنا، والصَّدر الشيرازى يذكر طيّ الزّمان فى حق أهل الجنة، وإن تحقق صور غير متناهية لا يستحيل عند ذلك، وقد يقال: إنهما واردان على محلٍّ، فباعتبار الزّمان هو الطيّ، وباعتبار ما قضى فيه من الأشغال الكثيرة هو النشر.

وقولهم: "ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث وإلا لزم وجودُ الحادث الزمانى فى الأزل" فيه نظر؛ لأن قولهم: "إذا كان كل دورة مثلا حادثا كان الكل حادثا"، إنما يلزم فيه أن يكون الكل حادثا بالذات، لا بالزمان، لا لأنه يمكن أن يكون حكم كل فرد مغايراً لحكم المجموع، كما إذا كان كل جزء ذراعًا لا يكون الكل ذراعًا، لأنه ما ذا أراد بكون الكل ذراعًا أكون كل جزء ذراعًا، فهو صادق كاللبنات المنتشرة، بل هو صادق فيما إذا وضع بعضها على بعض أيضًا كان الكل ذراعًا فى الطول، لا فى الارتفاع، وكان الكل فى الصورة الأولى شيئا مجموعًا بالوحدة الاعتبارية، لا شيئا وحدانيا، ومن قال: "إنه إذا كان كل جزء ذراعًا لم يكن الكل ذراعًا" أراد بالكل نحو هذا، وهو كل حقيقى، والكل يطلق على كلا النحوين.

مراتب الكثرة

ومراتب الكثرة أربعة: -على ما ذكره فى مصباح الدُّجى- كثرة مع الهيئة دخولا، وكثرة مع الهيئة عروضًا، وكثرة من حيث هى وحدات، وكثرة هى كل وحدةٍ وحدةٍ، وإذا كان كل جزء حادثًا، فهو كما إذا كان كل جزء أبيض كان الكل أبيض ولا بد.

ووجه الفرق أن كونه ذراعًا مما يدخل فى متعلقات التأليف وجواجبه، وليس مما لحق من خارج التأليف، فافترق فيه الجزء والكل، كافتراقهما بخلاف الأبيض والحادث؛ فإنهما لا يدخلان فى تقوم التأليف، فلم يفترق الأمر، لأنهما لم يدخلا[1] فى الامتداد، بل لقائل أن يقول: إن قولهم: "إذا كان كالواحد من الأفراد حادثا بالحدوث الزماني كان الكل حادثا بذلك الحدوث" صادق بأن يكون الحدوث مبثوثا فى الأفراد، ويتصف الكل بوصف فيها، ويكون هو فى الواقع مبسوطًا على الأزمنة غير المتناهية، كالموجبة

---

(١) وراجع المنهاج صـ١١٩.

الكلية ومصداقاتها، وهو الذى استقر عليه فى "حاشية الأسفار" (١:٢٤٢)، وصرح به ابن رشد فى "تهافته" و "الكشف" بخلاف الفارابى فى "كتابه"، والصوّاب فى مراده ما ذكره الملا نظام الدّين، وفى الواقع ما ذكره السيّد الباقر بالنسبة إلى أفلاطون، وأفلاطون يخيل وجود حوادث لا أوّل لها. (حلّ المعاقد صـ٤٤)

بل لأنا إذا قلنا كل جزء حادث كان هذا استغراقًا ذهنيًا، لم يحصُر ما فى الخارج بين الحاصرين على تقدير عدم التناهى، وكان إطلاق الكل فيه حكم ذهني فقط، لم يأتِ على كلّ ما فى الخارج تفصيلا، ولهذا شرط فى إجراء برهان التطبيق الترتيب، والوجه فيه أن الذهن يمر فيه ماضيا، فيجد ما دام مارًا كل جزء حادثا، فيظن أنه على الكل، وفى الواقع ما أتى إلا على متناهٍ، بل لعل إطلاق الكل على غير المتناهى من ضيق العبارة، وإنما الكل ما كان محصورًا، ثم عند الذهن أحكام صادقة فى المتناهى يجريها فى غير المتناهى، وهكذا الحال فى السُلمى وغيره، فلا يظهر انحصار الوتر فى السّاقين على تقدير عدم التناهى، بل يذهبان ويذهب، ولا يقفان ولا يقف، وإطلاق الكل فى أمثال ذلك ضيق فى العبارة، وإن شئت فقل توسع، فقد قيل: إذا شاق الأمر اتّسع، ثم يعارض بأنه إذا كان الفلك قديمًا مثلا، فهو فاعل قديم يمكن أن يكون فعله قديما فى الدورات، وكل دورة حادث زمانى، لكن لم يتخلل العدم فيما بينها، فعدم الدورة اليومية مثلا فى أمس عدم لها لا لأصل الحركة، فتكون متصلا واحدًا دائمًا، وكذا فى الأشخاص من نوع، وإن تخلل العدم بين زيد وغيره، لكن لم تنعدم السلسلة رأسًا، فكان قبل زيدٍ عمرو مثلا بدله، فانحفظ النوع هكذا، ولم ينافِ أيضًا قولنا ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وأيضًا سلسلة مادة زيد مثلا مع صورها المعتورة عليها قديمة، وكذا سلسلة مادة عمرو مثلا فتلك[1] سلاسلُ كل على حيالها، بقى أن ما كان غير متناهٍ كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليَوْمى، ولا فرق بين المستقبل والماضى فى عدم خروج الجملة إلى الوجود، ولا ينتقض بقدم البارئ،

---

(١) كيف تأخر المعلول عن العلة التامّة ج٣ صـ٩٢ من منهاج السنة و ج ١ صـ٤٢ وج ١ صـ٥٨-٧٦، وقضية الاستعداد ج ١ صـ٩٤ و ج ١ صـ٨٩ و ج١ صـ٤٦، ومسألة حوادث لا أول لها فى الرب، لا فى المربوب ج ٤ صـ٢٧٦ من الهامش و ج ١ صـ٣٦ من الحوض، وسؤال الآمدى عليه من الهامش ج ٣ صـ١١٥ و ج ٣ صـ١٣٦ منه وج ١ صـ٢٧٢ منه، وكلام الأبهرى فى حدوث العالم ج١ صـ٢٣٥ منه، وردّ الاستعداد ج ١ صـ٢٣٦ منه، وحدوث المادة ج ١ صـ٦٧ منه وجوب الصّفات ج ١ صـ٧٢ لا إمكانها من الأصل.

فإنه لا يمضى عليه زمانٌ فى الواقع، فإنه وجود فى مقابلة العدم لا يمضى عليه جزء، فجزء من الزمان، بل هو توَهُّمٌ من الذهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئًا فشيئًا، وكذا لم يُخالف الفلاسفة فى حدوث المتغير، أى ما يتغير فى نفسه، ويلحقه العوارض، فلم يذهبوا إلى قدم المركبات بأشخاصها لهذا، والدليل على إثبات الواجب اختلاف الأنواع تنوعًا، وهو الدليل على إثبات الإرادة، فإن الاختلاف لا يمكن إذا رجعنا الموجودات إلى قدر مشترك، وهو الوجود بدون اختلاف أصلا سوى الفاعل المختار، ولا بد لكل متغير من ثابت يرتبط به، فسبحان الذى يغير ولا يتغير، وبقاءه لا يقتضى امتداداً، فإنه وجود فى مقابلة العدم، بخلاف بقاء غيره، وفى الفلسفة الجديدة أن الكواكب تتفرق بعض أجزاءها عند انقضاض الشهب، ولا بد لكل متحرك من محرِّك، ولكل متحرك من ثابت، وإلا لزم التسلسل فإن الشىء لا ينتهى إلا بضدّه، فيذهب السواد[1] مثلا ذاهبًا حتى ينتهى بضدّه وبعدمه، والمادة لا تصلح لذلك، فإنها متحركة فى نفسها من استعداد إلى استعداد، ولا بد للحادث من قديم حتى يتناهى، وأيضًا ليست المادة محلا للصُّورة الجسمية على ما زعموا، بل تصوّرت صورة جسمية أولا، وتتصوّر نوعية ثانيًا، كما ذكره الشهرستانى عن أفلاطون.

ولعله هو المراد بنفيه الهيولى، وأن الجسم هو الصورة الجسمية فقط، كما فى "شرح التجريد[2]" و"الكليات" لأبى البقاء، فليست الهيولى لتصحيح الفصل والوصل، بل لعله لا يعقل الفصل إلا أن يرد على المتصل، وصورة الرحى كما أورده لا يتمشى فى أجسام صغار أيضًا بأن نفرض على المحيط صغيراً نحتاج عند المركز إلى أصغر منه منفرزًا، وليس فالوجه أخذ واحد فى حساب اثنين مثلا، فالوهم يستنكر ربط الحادث بالقديم، وفى الواقع لا يمكن ارتباطه إلا بالقديم، كتعليق القناديل بالسقف، ولا بدَّ لحافظ العالم وقيُّومه أن يكون خارجًا منه، والممكنات شؤونه، وهى معلوماته موجودة فى حدّ ذاتها، ولا ينسب وجودها إليها حتى يتحقق، فإذن تتحد بها، وهو مسألة تعلق العلم

---

(١) راجع "الأسفار" ج١ صـ١٧١.

(٢) وعن الإشراقية فى "النظامية" صـ٣٣٣ و ٣٢٢ و ٣٣٦.

بالمعدومات، وكذا لعل الإرادة إرادة جزئية لها تعلقات كمحاذاة[1] الدائر بالدائرة لا أرادات، وتعدّد الصفات على سبيل البدلية، أو الترتب كل الذات بدلا، فلا يخالف الوحدة، وراجع "الفتوحات" (١:١٢٣ و ٢:٤٧٥ و٣: ٣٧٠)، والتعلق العلمى بالمعدوم يفيد وجوده العلمى دور معية لا دور تقدم كإيجاد المعدوم (٤ : ٢٠).

قال بعضهم: ما عند الله هو الحقائق المتأصلة التى ينزل الأشياء منها منزلة الظلال والأشباح، وما عند الله أحق بها مما عند أنفسنا، قال بعض العلماء: العلم هناك فى شيئية المعلوم أقوى من المعلوم فى شيئية نفسه اهـ.

ونقل الشهرستانى عن أثولوجيا أنه لا بد لكل متحرك من محرّك، فأمّا المحرك يكون متحركًا فيتسلسل اهـ، وعن أفلاطون أن المحرك الأول يجب أن يكون ساكنًا، وإلا تسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له اهـ، وفى رأى ذى مقراطيس وشيعته قالوا: إن الهيولى (٢:٦٢٣) لو كانت أزلية قديمة لما قبلت الصور، ولما تغيرت من حال إلى حال، ولما قبلت فعل غيرها؛ إذ الأزلى لا يتغير اهـ، وقال معلّمهم فمحرك العالم واحد، لأن العالم واحد اهـ، وفى حكاية فرفوريوس عنه، ومن رأى فرفوريس نفسه —ومعنى حركة يا سكون بارئ از ناسخ التواريخ، ازانك عورس ودر ابيدقاس از معارف وجدى شهرستانى— أن كل جسم إما ساكن وإمّا متحرك، وههنا شيء يكون ما يتكون ويحرك الأجسام اهـ، ولما كان البارئ تعالى موجودًا، ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود، ففعل فعلا واحدًا، وحرك حركة واحدة، وهو ما يقوله الموحدون، قال: فأوّل فعل فعله هوالجوهر، إلا أن كونه جوهرًا وقع بالحركة، فوجب أن يكون بقاءه جوهرًا بالحركة، وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأوّل، لكن من التشبه بذلك الأوّل اهـ، ونقل عن معلّمهم[2] أيضًا ما يدل على حدوث العالم خلاف ما نقله ثامسطيوس، واعتمده ابن سينا، ومن رأى ثاليس الملطى أن الوحدة الخالصة تنافى كون شيء غير

---

(١) والمحاذاة والموازاة وأمثالها من الأمور التعليمية لا الطبيعية لها واقع آخر كالانتزاعيّات، ولها حلول طريانى لا تقسم ولا تنقسم.

(٢) وهو مذهب الإشراقية كما فى النظامية صـ٣٣٣، وراجع المنهاج ج١ صـ٦٢ وج١ صـ٤٢، وهامشه ج١ صـ٢٦٠ وصـ٣٩٦، وروح المعانى ج٨ صـ١١٢، وفى الهامش ج١ صـ٧٠، ولم يثبت فى كتبه للعام فاعلا موجبًا له بذاته.

المبدع، ومن رأى أنكساغورس أن الجسم الذى تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة، قال: وأومأ إلى أن الكثرة جاءت من قبل البارئ تعالى، ومن رأى أنكيمانس أنه كان يقول: إن هذا العالم يدثر ويدخله الفساد والعدم من أجل أنه سفل تلك العوالم، وثفلها، ونسبتها إليه نسبة اللُب إلى القشر، والقشر يرمى، وفى آخر رأى أنبازقلس عن أنكساغورس أنه قال: هو ساكن لا يتحرك لأن الحركة لا تكون إلا محدثة، ومن حكماء أهل المطال أن جرم النفس مستبطن فى جسمها فى هذا العالم لمشاكلة هذا العالم ذلك الأمر، وفى ذلك العالم يكون الأمر بالعكس، ومن حكم الشيخ اليونانى قال: الغائب المطلوب فى طى الشاهد الحاضر، وفى كلمات أرسطاطاليس عن بعضهم أن المبدأ الأول هو ظلمة وهاوية، وفسّروه بفضاء وخلاء وعماية، وفى شبه برقلس مذهب أرسطاطاليس فى عدم تعلق العلم بالجزئيات الكائنة الفاسدة، فالأول ما تذهب الفطرة إلى حدوث العالم؛ لأنه متغير ثم يتفلسف ويخرج وجهه بالتكلف للقدم، ولا بد من حامل حركة ومحرك غيره، ولا بد من الانتهاء إلى واحد لا ثانى معه، ولا غيره، وهو كان الله ولم يكن شىء غيره، وراجع "الفتوحات" ٢:٨٧٩ و٢: ٦٠٠ و٣: ٤٨٠ و٣:٥٧٦ و٣:٦١٤.

واعلم أن المعلول تنزل للعلة؛ لما كان عن ذاتها كان متصلا بها، وابتدأ من حيث انتهت كالضياء مع القرص، فيلزم على العلة أن يكون البارئ مع البرية سلسلة واحدة متصلا بعضها مع بعض، تعالى الله عن ذلك، ولا تؤثر العلة إلا بأن يفيض منها، ويخرج منها شىء، وهى الصّفات، والذات لا تؤثر إلا لمعنى فيها، وهو هى لا بطريق الاستكمال، بل بطريق الفيض، كما فى "حل المعاقد" صـ١٤٢.

وفى "الزوراء" للدّوانى أما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من أن حدوث شىء عن لا شىء محال، أن الشأن فى الحدوث الذاتى أيضًا كذلك، فإذن المعلول ليس مباينا لذات العلة، ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤونه، ووجه من وجوهه، وحيثية من حيثياته إلى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة اهـ، وكذلك ذكروا فى لوازم الماهية.

قال فى "الزوراء": إذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محتد التغير والتبدل، وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة، وجدته شأنا من شؤون

العلة الأولى محيطًا لجميع الشؤون المتعاقبة، ثم إن أمعنت النظر فقد وجدت أن التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد، وغيبوبتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت حيطتها.

وأما المراتب العالية عليه، فلا تعاقب بالنسبة إليها، بل الجميع متساوية بالنسبة إليها، ومتجاورة فى الحضور لديها، فما ظنك بأعلى شواهق العوالى ليس عند ربّك صباح ولا مساء، قال فى الحاشية: إن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة إلى الله تعالى، فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب، وقال: إنها أى الحوادث الكونية ترجع إلي أمر واحدٍ مستمر أزلا وأبدًا لا تبدل فيه، لكن يفرض فيه أمور متكثرة بحسب الفرض متغيرة بحسبها متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها من حيث المقارنة بالزمانيات، وعدمها، وتلك النسب الواقعة معلولة لذلك الأمر الواحدانى دفعة واحدة إلخ، ومثله فى السؤال الحادى والستين من "الفتوحات"، فهناك، أى عند الله شأن واحد، وبالنسبة إلينا شؤون، كاندراج المعلومات فى علمه الفعلى كثرة فى واحدة، وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد، والزمان عندنا من الأحكام العقلية الانتزاعية كزوجية الأربعة، وغيرها، ينتزعها العقل من الواقع، ثم لا يجوز فيها تغييرًا لأنها ليست واقعة أولا، بل آثارًا للأشياء بعد وقوعها، وكذا الزمان أخذ من ترتيب الأشياء فيما بينها بعد وقوعها، فلو زال العالم لم يتميز أزل من أبد، كما هو الأمر عليه فى نفسه (٣: ٢٣٦)، قال بعضهم: وقد علمت الفرق بين فعله، وأثره، ففعله الوجود مطلقًا، وأثره لوازم الوجودات من الماهيات[١]، فلم يتصور بعد تغييره، وهذا أمارة كونه انتزاعيا لا غير كالعدد، ولا يعود منه على البارئ إلا نسب، ولعله ليس زمانًا واحدًا، بل هناك أزمنة فى مواطن كتعدد الأمكنة، كقصّة الجوهرى[٢] من السؤال الثانى والستين من "الفتوحات"[٣]، وإذا كان كذلك فلمح البصر عنده تعالى فى الواقع زمان طويل عندنا، ﴿وإن يومًا عند ربّك كألف سنة مما تعدّون﴾ ليس اعتدادًا فقط، بل هو فى الواقع هناك كذا، وههنا كذا؛ إذ هناك وحدة.

---

(١) فإن معقولية النسب لا تتبدل، وإن لم يكن لها وجود عينى (١: ٢١٥ و ١: ٢٧٨ و ١: ٢٨٥ و ٢: ٥٠٤).

(٢) وهل منه لبثت يومًا أو بعض يوم.

(٣) وراجع منها ج٣ وصـ٥٦٦ وج٣ صـ٥٩ واضحًا، ج٢ صـ٥٨١ وج٢ صـ٨٠٣.
٦١.

وههنا كثرة، فالأزمنة فى العوالم كثيرة كزمان الحركة السّريعة، وزمان الحركة البطيئة، إذا لم يجعلا من زمان كل وجزء، بل جُعلا زمانين متساويين، ولكن فى موطنين، وما الوجه أن يحال الزمان على حركة واحدة، ولا يجعل متعدداً بتعدد الحركات، فإذن تعدده بوجوه، وهذا مما أراه ذهب إليه أحد، أو لم يذهب، أريد به أن زمانًا سريعًا فى عالم يساويه زمان طويل فى عالم آخر، فهناك أزمنة كالعوالم خمسُون ألف سنة على بعض، وكوقت العصر على بعض، والزمان عندى تحت إدارة الإرادة، والتصريف كيفما صرف:

تجمعت فى فؤاده همم   ملأ فؤاد الزمان أدناها

(وإن لم يكن تحتها امتداد فتحت الدهر)

فإن أتى دهره بأزمنة   غير هذا الزمان أبداها

وإذا كان الأمر كذلك سهل تصور قديم غير زمانى لم يمر عليه زمان، كما لم يمض على العدم المحض المقابل للوجود المحض زمان، وهو وقوع الزّمان بدل العدم لا بعده، كما ذهب إليه بعضهم:

وإنّ قميصًا خيط من نسج تسعة   وعشرين حرفًا من معاليه قاصر

وهذا التعالى هو الذى عبّر عنه الشرع[1]، فقال: "إن الله هو الدّهر" ولم يقل: إنه الزمان، والله أعلم.

وقد قيل:

حلف الزمان ليأتين بمثله   حنثت يمينك يا زمان فكفر

فالقديم هو واحد بذاته وصفاته وشأنه، وشأنه إما شأن واحد يظهر لنا شؤونًا، ولا يجرى فيهما حكم الزمان، ولا يعود منه إليها إلا نسب، كتقدير البروج فى الفلك الأطلس مما تحته، وهو فى نفسه أطلس، وإمّا شؤون[2] كالبحر وأمواجه، ولا يلزم قدم العالم؛ لأن إبقاءه فى كتم الغيب أيضًا شأن، ولا يعود عليها حكم الزمان؛ لأنه بعدها.

ثم إن الأمر لمّا كان من تطوّر القديم بالحادث تنزلا، فالعالم بعض من تلك السلسلة،

---

(١) الثالث والسبعين من "الفتوحات" و١: ٦٠٢ و٧٧٩ و٣: ٣٧٤ و٣: ٢٦٦ و٣: ٢٦٦ و٣: ٢٦٦ مفصلا و٤: ٣٤١ و١: ٢٠٣ و٣: ٢٥٣ و٣: ٢٩ و٣: ٢٩، وفيه علم طىّ الزمان ونشره فى "روح المعانى" (٤: ٤٧٣).

(٢) راجع "الفتوحات" (٣: ١٤١) و (٢: ٣٨٨) و (٣: ٤١٣) و (٢: ٢٧٦) و (٢: ٢٨٩).

فقد جهل من قال بقدمه، وإنما اللازم قدم المبادئ، ونظير[١] تعدد الأزمنة فى المواطن انحياز نحو السّماء فى الكبر فى الباصرة، فأى جزء ذهب من السّماء وأيه بقى، فهو اختلاف الامتداد لشيء واحد فى المواطن، وهذا فى الشاهد، فليقس عليه الغائب (ج٣ صـ٧٧٩)، ﴿وما أمر السَّاعة إلا كلمح بالبصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير﴾ من النحل والقمر، وما ذكروه فى آية الحج: ﴿وإن يومًا﴾ اهـ، إنما يلائم لو كان النظم وإن ألف سنة مما تعدون كيوم عند ربّك، وكذا فى آية السجدة وأحسن فى "الكشاف" هناك، فجعله غير متناهٍ[٢] فى نفسه مقتطعًا من السلسلة، وإنما تكون السلسلة بمجموعها من حيث المجموع كذلك، ويكون العالم ذيلا للمبادئ بحيث تنعقد سلسلة واحدة طولا، فأخذه فى نفسه سلسلة مفردة، فعنده ذات وصفات وشؤون وعالم، ثم أخذ العالم فى نفسه غير متناهٍ، فقطعه من السلسلة، ثم لو كانت الشؤون متناهية لرئيت القدرة متناهية، فناسب أن يكون شأن وحدانى[٣] تحققا هناك يتفصل إلى شؤون غير متناهية منفصلة كالعلم الفعلى، والإرادة مع المتعلقات، وهذا سرّ كونها غير متناهية لا تقف عند حدّ، ولو خرجت كلها إلى الفعل مرة لتوهم أيضًا تناهى القدرة، وتعطيلها بعد ذلك، فناسب أن تكون على سبيل التعاقب، وهذا سرّ أبدية العالم[٤] بمعنى أنه لا يقف عند حدّ، فإذا كان تفصل الشؤون[٥] على التعاقب، ولا تقف عند حدّ، ومنها العالم ظهر وجه عدم كونه أزليًا، ووجه كونه أبديًا فى الآتى كالعدد، فالعالم آخر أطوار الوجود فى سلبسلة متعاقبة، لا أنه بحذاء ما عند الله محاذاة سلسلة بسلسلة كمحاذاة المحكى عنه مع الحكاية، راجع "الفتوحات" (٢: ٣٢١)، فمن جوّز قدمه، وأنه لا أوّل له، فليجوز تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات؛ لأنه كلّما تقضى نظره فى السلسلة لم ينته، ولم يأت على ما فى الخارج، وإنما هو حكم ذهنى، إذا لم يستوفِ ما فى الخارج لم يوثق به بعد فرض أن

(١) تقرير دلپذير صـ٢٣١.

(٢) وراجع "الفتوحات" ٣: ٣٧ و٣: ٤١٤ و٣: ١٤٢.

(٣) الفتوحات (٣: ٥٤٨) و (٢: ٥٠٥).

(٤) الفتوحات ج٢ صـ٦٠٣ وج٣ صـ٥٨٦ وج٣ صـ٣٧٥ وج٣ صـ٣٨٢.

(٥) ولو لم تفصل متعاقبة لما ظهر أشخاص لشخصياتها، وهو فى "الفتوحات" ج١ صـ١٥٢ وج٣ صـ٣٧٠.

أحكامه على غير المتناهى غير صادقة، فيضطر إلى أن يقول: إن السلسلة بأجمعها ممكنة العدم، والشيء ما لم يجب لم يوجد.

ثم إن الشأن فى اللغة يقارب الإرادة، وذكره فى "الفتوحات" (٣:٦١٤) بما لا يقتضى أثرًا منجزًا فى العالم، وأنه أمر وحدانى فى نفسه، وإن كان تفصيله فى ثانى الحال بالنسبة إلى العالم على سبيل التعاقب، وج ٣ صـ٣٣٧، وج٣ صـ٢٦٣، وج٣ صـ٧٠٣، وج٣ صـ٦٧٣، وج٣ صـ٦٦١، وج٣ صـ٥١٩، وج٣ صـ٤١٤، وج٣ صـ٣٩٩، ج٣ صـ٢٦٣، وج٣ صـ٢٨٠، وج٣ صـ٢٥٣، وج٣ صـ٢٣٦، وج٣ صـ٣٧٣، وج٣ صـ٥٦، وج٢ صـ٧١، وج٣ صـ٥٩٧، وج٣ صـ٥٣١، وج٤ صـ٣٤٣.

ثم إن العالم لا يزال مسافرًا أبدًا، فالله صاحبه أبدًا، فهو بعينه يسافر من حالٍ إلى حالٍ، ومن مقامٍ إلى مقامٍ، والحق معه صاحبه، وللحق الشؤون، كما قال تعالى: ﴿كل يوم هو فى شأن﴾، وج٤ صـ٢٥٧، وج٣ صـ٥٧٨، وج٢ صـ٢٧٦، وج٢ صـ٣٢٠، وفى ج٣ صـ٢٦٨، فالدهر من حيث عينه يوم واحد لا يتعدد، ولا ليل له ولا نهار، فإذا أخذته الأسماء الإلهية عينت بأحكامها فى هذا اليوم الأزلى الأبدى الذى هو عين الدهر الأيام الإلهية اهـ، وذكر الأيام الإلهية فى ج٣ صـ٧٣٧، وج٣ صـ٢٣١، وفيه علم توقف الأسماء الإلهية بعضها على بعض، وإنها تعطى بالمجموع أمرا لا يكون يعطيه فرد من ذلك المجموع.

والحاصل أن الأسماء مجتمعة تحققًا، ومتمايزة أحكامًا، أو متداخلة فى بعضها، ولا بد لها مِن مظاهر متعاقبة فى الخارج، وإن كان الترتيب فى الأسماء عقليا، كتقدم العام على الخاص، لكن لا بد فى الخارج(١) من الانفراز، فجاء التعاقب ولابد، ولو كان

---

(١) وإذا كان الخارج من ضرب الممكن فى الواجب، هو الحادث كضرب الكسر فى الصحيح لم يتصور قديم بالشخص، وإذا لم يتصور هو لم يتصور قديم بالنوع، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واضربوا لى بسهم، وما ذكره الحافظ ابن تيمية فى الصمد، وإن قيل: إن الوجوب والإمكان أورثا الوجوب بالغير، نقلنا الكلام إلى الوجود والعدم، وهما الأصل ما انتجا، والإرادة لا تمكن أن تتعلق بقلب الماهيات لأنها معقولات، كما ذكرنا فى الزمان، وفى ج ٣ صـ١٣١، وج٢ صـ١٥٣ لا يعطى الأشياء إلا بحسب استعداد المعطى له إذ لا يقبل ما لا يعطيه استعداده:

گر بريزى بحر را در كوزهٔ   چند گنجد قسمت يك روزهٔ

الأشخاص قديمة لتعطل بعضها، وأولها الواحد، فظهر خارجًا وحدة صرفة، فإن قيل: ما السبب الذى أخر العالم حتى لم يمكن أزليته مع تساوى نسبته (ج٣ صـ٤٠٣)، إلى الأزمان، قيل: هو كالوجه الذى قدم البارئ تعالى شأنه، وكالوجه الذى به لم نكن واجبًا، ولم يكن هو ممكنًا، وقال بعضهم: إن أوّل فيضه أمرٌ وحدانى قال الله تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾ أى أنَّ فيضه الأوّل وحدانى بالذات مكثر بالعرض، وراجع "الفتوحات" (١:٥١) من بحر العماء، وج١ صـ٢١١، وج١ صـ٣٧٤، وفى ج١ صـ٨٠ كذلك أضرب المحدث فى القدم حسًا يصح لك فى الخارج المحدث، ويخفى القديم بخروجه، وهذا لمى فى حدوث الممكن، ولو كان قديمًا لم يعطه إمكانه عند الضرب شيئًا، ولم يعد عما كان، فأورث الوجوب القدم، ولم يورث الإمكان شيئًا، بل كونه ممكنا اعتبارى، كما فى مسألة الصفات، وملاقاة النار مع الماء تلاقى وجودين أنتج ضُعفًا لا عدمًا، فافترقا، وج٤ صـ١٩٢، وج٣ صـ٦٠٠، وج٢ صـ٦٥٨، وج٢ صـ٦٥٨، وج٣ صـ٦٧٤، وج٣ صـ٤٧٠، وج٣ صـ٥٤،

وج٤ صـ٣٢٤، وج٣ صـ٦٥٧-٦٦١، وج٢ صـ٨٦٨، وصار كشك خوطب به سقراط ومكتوب ج٢ صـ٣، وج١ صـ٢٦٦، وج١ صـ٢٣٤، وج١ صـ٢٩٦، وج٢ صـ١.

واعلم أن ما قررنا[1] من إمكان الحادث فى الأزل، إنما هو على تقدير عدم التناهى، وأنه لا يحصره كلية، وإلا فوجود الحادث الزمانى فى الأزل جمع بين النقيضين، ومن لم يفرض عدم التناهى استمر على كليته، ولعله هو الصادق، ومن جوّز حوادث لا أوّل لها، فإنما ذهب إلى قدم العالم أولا، للعلية والمعلولية، ثم صوّر مذهبه كذلك، ولا معتبر به إذن، وكذا الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى، ومن لا يقول بعدم التناهى لا يترك كليته كيف، ولم يشاهد غير متناهٍ فى غيره أيضًا، حتى يتركها، وكما كان العالم فى جانب المستقبل متناهيًا كان فى جانب الماضى أيضًا كذلك، والخلاء أيضًا متناهٍ عنده، فلِمَ يترك كليته إذا لم تنتقض فى أمر مشاهدٍ، وكون الفاعل إذا كان قديمًا يفعل قديمًا

﴿وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾، وج٤ صـ٧٧ وج٤ صـ٨٢، وج٢ صـ٧٤٩، وج٢ صـ٥٧٩، فهو خلق حق، وج٣ صـ٥٤٥، وج٢ صـ٦٩٧.

(١) وفى نسخة: قرروا.

لمى، فرض أو لا قدم الفاعل، ثم طرد فى الفعل، ومخالفه يعارضه بالإنى بأن الفعل القديم على وصفِ السَّيلان لا يتصور، فإنما صوره من صوره بأن فرض الفاعل قديمًا أولا، ولو أحال الفعل القديم السيّال أولا لأحاله، فالقديم لا يتصور إلا بأن يكون غير زمانى، وإلا فإن كان زمانيا يخرج إلى الوجود شيئا فشيئا، لم يخرج بجملته إليهْ فى الماضى مع وصف عدم التناهى، وغاية ما يقال: إنه بالنظر إلى اللمى ممكن بالذات، وبالنظر إلى الإنى ممتنع بالغير، ولعل مثله مسألة أزلية الإمكان مع إمكان الأزلية.

وقد قال فى "شرح السلم": إن المحال بالذات قد يكون ممكنًا بالنظر إلى الغير، وهو السِّفر الثالث قبيل الختم نحو أحد عشر ورقًا من شك وتحقيق، وج١ صـ٢٩، وج٣ صـ٧٨-٤٢، بحر صـ٩٤-١٨٣، وملا حسن ذكره من الكلّيات الفرضية.

فهذا هو منشأ الاشتباه فى هذه المسألة، وتردد فيها معلمهم الأول، فتلخص أن الحادث المنطبق حدوثه على الزمان لا يتصور أزليا، سواء فرض انطباقه على بعضه أو كلّه، والقديم لا يكون زمانيًا، فإن قيل: إن الحركة كما أنها فى جانب المستقبل متناهية لم تخرج بجملتها إلى الوجود، ولا تقف عند حدٍّ كذلك حالها فى جانب الماضى وجدت وانعدمت، والقدر الموجود متناهٍ، بل غير مقدارى قلنا: لم نُلْزِم أنها غير متناهية من ذلك الجانب فى الحالة الراهنة، وإنما ألزمنا أنها كيف خرجت إلى الوجود مع وصفِ السّيلان، وعدم التناهى و كيف الحادث فى الأزلْ؟

والحاصل أن الناس اعتقدوا القدم أولا، ثم قدحوا فى كليات تخالفهم كقولنا: إذا كان كل جزء حادثا كان الكل حادثًا، وخصّوها، ولواعترفوا بهذه الكليات أولا لما اعتقدوا، ولا دليل لهم عليه، وتقدم الإرادة بالذات على المراد مع كونه قديمًا، كما ذكره فى "شرح المقاصد عن نهاية الأقدام" للشهرستانى يمكن إمكانًا عقليًا بالنظر إلى هذه القاعدة[1] فقط، ويستحيل فى القديم الزمانى بما ذكرنا فقولهم: إن قولنا إذا كان كل جزءٍ حادثا كان الكل حادثا ممنوع على اتقدير عدم التناهى ساقهم إليه فرض عدم التناهى أولا فى ذهنهم، وعلى هذا التقدير لا بد لهم أن يقولوا كذا، ولكنه كما ترى، وكان

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ سواء كانت الإرادة أزليّة أو أنفًا.

عليهم أن يأتوا بدليل بدون هذا التقدير، حتى يتم دعواهم، وإلا فهى غير تامة، وليس مبنى كلامى على استحالة غير المتناهى مطلقًا، حتى يجرى فى معلومات[١] البارئ مثلا، فإنه لمّا كان واقعًا دل على أن كل برهان يمنعه باطل.

وإنما كلامنا فى غير متناهٍ سيّال أنه لا يخرج إلى الوجود، وليس له وجود فى الشاهد، حتى يحكم ببطلان بُرهان يمنعه، وعدم التناهى فى معلومات البارئ لما كان واقعًا دل على وقوعه أن الكل وبعض أجزاءه كلاهما غير متناهٍ، ويسكت عن عدم تساوى الكل والجزء، بل يلتزم مع عدم التناهى، ولا يُلتزم كون الجزء محصوراً عند إجراء التطبيق، فإن الذهن لم يأتِ على التطبيق فى الواقع، وصدق عنوان حاضر ذهنى لا يكفى فيما هو غير متناهٍ فى الواقع، وراجع "الفتوحات" ج١ صـ٥٤-٢١١، وج١ صـ٤٩٤-٤٠٣، وقد سلم ما ذكرناه فى ج١ صـ٥٣، وج٤ ثـ٨١، وج٤ صـ٢١٢.

ثم إن عدم الممكن مقتضى ذاته أصالة فتخلفه بحيث لا يظهر أصلا لا يوجد له مثال، فراجعها ج٤ صـ٥٣، وج٤ صـ١٠٩، وج٤ صـ٢٤، وج٤ صـ٢٢، وج٢ صـ٧٣، وج٢ صـ٧٩، وج٢ صـ٦٣٣، وج٣ صـ١٩٦، وخصوصًا ج٤ صـ٥٦، وج٣ صـ٢٤٨، وج٣ صـ٣٦٣، وج٣ صـ٢٢٦، وج٣ صـ٤١٦، وج٢ صـ٦٠٣، وج٣ صـ٣٦١، وج٣ صـ٦٦٥، وسيما ج٣ صـ١٤٤—٦٠٠، وج٣ صـ١١١، وج٣ صـ١٣٦-، وج٢ صـ١٣١، وج٣ صـ١٣٠، وج٤ صـ٥٠.

وإن قلت: إن الزمان امتداد وهمى لا يبعد اجتماعه مع القديم الثابت أيضًا، قلت: لا امتداد[٢] هناك أصلا، وإن كان انتزاعيا، ولذا ورد فى السمع هناك الدّهر لا الزمان، و[...] أصابوا فى تفسير الدهر أنه لا امتداد هناك، ولا تقضى، وثانيًا: فإنا ننقل الكلام فى الحركة الموجودة بأنها كيف خرجت إلى الوجود مع وصف السّيلان، وعدم التناهى،

---

(١) وراجع "النظامية" صـ٤٣٤ وصـ٤٣٧، وليس للمعلومات وجودات نعم لها تمايز، وليس ذلك وجودًا لها إنما الوجود للعلم وجود صفة، وهو واحد لامتعدد، وإن التزم لها وجود علمى فبنفس ذلك العلم كإيجاد الموجود بنفس ذلك الإيجاد، وتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل.

(٢) ونظيره مركز الدائرة بالنسبة إلى الدائرة بخلاف غير المركز من النقاط، كما فى "النظامية" صـ٤٣٣، وراجع "الفتوحات" ج٢ صـ٨٦٩، وصـ٩١٥، وصـ٧١٥، وصـ٦١٩، وخصوصًا صـ١٠٠، وصـ٣٣٨، وصـ٧٢، وصـ٣١٣، وصـ٧٩، وصـ٥٤، وصـ١٣٥.

فإنه يقتضى امتداداً غير متناهٍ بخلاف القديم غير الزمانى.

والحاصل أنه لا يتصور عندنا قديم زمانى يخرج إلى الوجود مع وصف عدم التناهى فى جانب الماضى، وإنما يتصوّر القدم لمن هو الدّهر، لا لمن هو فى أفق التقضى والوجود شيئًا فشيئًا، ولم نر له مثالا فى الشاهد حتى نترك له القواعد، أو نخصّصها، وفرض الحركة السَّرمدية بأن تكون موجودة فى جملة أزمنتها المجموع فى المجموع، لا بأن توجد بجملتها فى جزء من الزمان مِن اختراع الأوهام، وكذا كل ما ذكروه فى تصوير قدم الزمان، وتحقيقه من أحكام الأوهام، جعلوه موجوداً بجملته، وإنما هو انتزاعى ومع كونه انتزاعيًا يصلح أن يكون معروضًا للتقدّم، والتأخّر بالذات، لا يحوج إلى منشأ فيه ذلك بالذات، وراجع "النظامية"(١) صـ٣٣١ وصـ٤١٤ وصـ٤٣٤، ولو احوجّ فإلى حركة العالم، وكان انتزاعيًا كالعدد، وعود وصفه على المتحرك كعود العدد على المعدود مع أنه منتزع عنه، ولمّا كان انتزاعيًا لم يستطع الخيال أن يُبدِّله فهو نفس القبلية والبعدية لا غير، ولو كان شيئًا موجوداً لاستطاع، راجع "الأسفار" ج١ صـ٢٣٥ من الفصل الأوّل.

وتصوّر قدم البارئ أسهل منه فهمًا، فاسترحنا من تكلفه وفرضه غير متناهٍ من جانب الماضى على وصف التقضى، ثم الوصول إلى الحادث اليومى جمع بين المتنافيين، وجعله متناهيًا من حيث لم يدر، ولا يمكن هذا فى المتمادى الممتد، وإنما يمكن القدم فيما هو وجود محض(٢) لا قوة فيه، ولا حركة بوجه من الوجوه:

فدع عنك نهبًا صيح فى حَجَراته ... وهاتِ حديثًا مَّا حديث الرواحِلِ

وإنما سبق إلى الأوهام تجويزه لما رأوا فى الماضِى أنه يكون خارجًا إلى الوجود، ولم يروا ذلك فى المستقبل فطردوه فى غير المتناهى، واعلم أنهم إنما شرطوا الترتيب فى إجراء برهان التطبيق ليظهر امتداد فى سلسلة الأمور كالحبل، فيتأتى أن الجزء من أين أخذ إلى

---

(١) و "الفتوحات" ج٢ صـ١٠٨.

(٢) والثابت لا يقال: إن وجوده معدوم بالنسبة إلى الزمان المستقبل، وإنما الزمان معدوم بالنسبة إليه، فإذن سهل تصور عدم مروره عليه، والزمانى قد يقال: إنه معدوم بالنسبة إلى المستقبل ما لم يخرج إلى الفعل كالشجرة من رأسها.

جانب عدم التناهى يساوى الكل فيه، ولذا شرط بعضهم أن يكون من الكميات لا لما قيل: إن التطبيق الذهنى لا يأتى على ما فى الخارج إلا إذا كان مرتبا، فإن غير المرتب لا يظهر فيه هل اجتماعه على شكل الحبل أو الدائرة مثلا، فلا يظهر الامتداد، ولا يظهر عدم التناهى، ولا جانبه ولا جهة الذهاب، فإنه وقع منتشراً، وهذا يدلك أن المؤثر فى الاستحالة هو الامتداد لا غير، ولا نحتاج فيه إلى عمل التطبيق منا، ونحن لم نحتج إلى التطبيق، ولا إلى أن المجتمعة والمتعاقبة سواء فيه.

بل حاصل كلامنا أن غير المتناهى السَّيَّال لا يخرج من جهة عدم التناهى إلى الوجود وإلا لتناهى، وعليه عول فى "المسايرة" والماضى والمستقبل فيه سواء، وما وجد فهو حين حدوثه حُدوثه منطبق على الزمان، ثم بعد ذلك أصل وجوده غير منطبق عليه، فيبقى، وما كان فيه منْ القوة يخرج إلى الفعل بالحركة، وكل ما كان بطريقها يوجد ويتلاشى فحدوثه حركة، ثم بقاءه لا يتعلق بالزّمان إلا من حيث أمور طارئة، كتحول أهل الجنة فى الصُّوَر مع بقاء صورهم الأصلية، وراجع ما فى "الحاشية النظامية" (صـ٤١١ وصـ٢٨٤ صـ٤١٢) على الجلالى عن النجاة تحت الدّهر، وكان الله إنما جعل الزمان والحركة حقيقةً إذا وجد جزء منها تلاشى؛ لئلا يلتبس الأمر، ومع هذا التبس، فجعلوها أزلية أبدية كالبعد غير المتناهى لو كان موجوداً بكليته لا غير قار غير متناهٍ خرج من جانب عدم التناهى إلى الوجود، راجع "الفتوحات" ج٢ صـ٨٣٢ وج٢ صـ٣٢٩، وفى تلك الحاشية: أن الدوانى وجمعًا أنكروا وجود الحركة القطعية رأسًا.

وفى حل المعاقد[1]: أن إمكان الحادث عبارة عن اقتدار الفاعل عليه، فلا حاجة حينئذ إلى المادة؛ لأن الفاعل فى فعله لا يحتاج إلى مادّةٍ، وإنما احتاج النجار إلى الخشب؛ لأنه يجعل شيئا رابعًا، فاحتاج إلى ثالثٍ، والبارئ تعالى يجعل ثانيًا، وإن جعل ثالثًا ففى ثانٍ، هذا، والعجب ممن يقول: إنه إذا صعدنا من الحادث اليومى إلى الماضى لم يتناهَ، وإذا نزلنا من الماضى إلى الحال تناهى، والمسافة واحدة، ما هذا إلا لأنه اعتقد القدم أولا، ثم أجال الوهم كل مجال، والله الموفق وهو يقول الحق ويهدى السبيل.

---

(١) وفى "النظامية" صـ٣٣٥ عن الدّوانى وصـ٢٤٣ وألطف منه فى "روح المعانى" ج٦ صـ٦٧.

أشعـــار متعلقـــة بحدوث العالم

وذاك اصطكاك عـالـم الخلق بينه ... وعـالم أمر عن طوارئ قد خـلا
وصـورة نوع إذ رأيت تقـومت ... بمادتهـا مـاذا مـحـولهـا هنا
إذ الشيء ما لم ينفعل عن مزاول(١) ... غـريب يدوم فى تشابهه كـذا
ولو لم يكن ذا الكون من عند غيره ... وجوداً و بقى ثم فى كلّ مـا عرا
لما كـان تدريج كـذاك تغيّر ... ولا من زوال أو حدوث كما ترى
ولا كان من نقص وفقد وزحمة ... بل الأمـر أن إمكانه ليس يدرى
فما كان فى الطبع التحول مودعًا ... بنفس ولكن قدّر الأمـر هكذا
فلمّا رأوا من بعدُ ذا فى غـريزة ... مقدمة طاحت لهم حقة سُداى
قضايا بحكم الشيء فى نفسه طحت ... بتلبيس حال الشيء من غيره كذا
تقـول انعدام الشيء ليس لذاته ... تحـركـه والنقص حُدثاه هكذا
وبعدُ تراها كالخواص ولا ترى ... عيانا من الغير فتحتار فى مِرى
قضاياى لو كانت كما فهت حقة ... تخلفهـا فى خارج كيف يعتزى
وتذهل أن هذا من الغيـر مودع ... غـرائز فيـهـا قدّرت بدءَ مـا بدا
ولو كـان فى كل تسوّى طبيعة ... فرادى ومـا من سوّى كمـا رأى
بحكمتـه العُليا وحيطةِ علمه ... لما كان فى الكون الرباط كما ترى
إذا الطبع لا يرعى فنونا كثيرة ... وأصناف غايات خصُوصا لما عدا
ومـا كـان معدومًا ومـا كـان غائبا ... وما صدفة لم تخرم النظم فى مدى
وإن جـوزوا فعْلا بدون شعوره ... وسجدته أو خشية خلقه بنى(٢)
وقد قيل إن المُمْكنات وجودها ... أتى فى ارتباط بعض ذاك ببعض ذا
وفى كـون كل حائبًا ومسخّراً ... لما ذا مـخلوق لا يفانه مُدى
فتوحيد أفعال كـذاك وليس ذا ... بشىء يكون زائداً بعد مـا برا

---

(١) وفى نسخة: مؤثر.

(٢) وفى نسخة: كذا.